N12<522673144 021

ubTÜBINGEN

GOTTLIEB HIPP
Schreibwaren · Buchbinderei
7414 Lichtenstein

552 F

Zeitschrift für Kirchengeschichte

94. Band 1983
Heft 1/2

OSIANDERSCHE BUCHHANDLUNG
SRG/20007
ZEITSCHRIFT FUER KIRCHENGESCHICHTE
****
Universitaetsbibliothek (Z)
Zeitschriftenstelle
Wilhelmstr.

7400 Tuebingen 1

wk
Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Karl August Fink †, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder und Georg Schwaiger.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt 94. Band (Vierte Folge XXXII) Heft 1/2

Untersuchungen

Rudolf Lorenz: Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius 1

Hans Hollerweger: Die Gottesdienstlichen Reformen Josephs II. und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes 52

Karl Christian Felmy: Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts 66

Kritische Miscellen

Hans Peter Rüger: Thomas Müntzers Erklärung hebräischer Eigennamen und der Liber de interpretatione hebraicorum nominum des Hieronymus 83

Kurt Nowak: Bismarckehrung an der Universität Leipzig unter dem Rektorat von Albert Hauck (1898/99) 88

Literarische Berichte und Anzeigen 96

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 249

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1983 kostet im Abonnement DM 146,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 50,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 7863-1, Telex 7-255820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1983. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Georg Schwaiger, Institut für Kirchengeschichte, Kath.-Theol. Fakultät der Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage W. Kohlhammer GmbH, 7000 Stuttgart 80, und Vandenhoeck & Ruprecht, 3400 Göttingen, bei.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

94. BAND 1983
VIERTE FOLGE XXXII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Karl August Fink †, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder und Georg Schwaiger.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

INHALT

Nachruf auf Prof. Karl August Fink, von Rudolf Reinhardt 251

Karl Christian Felmy: Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts 66

Eilert Herms: David Hume (1711–1776) 279

Hans Hollerweger: Die Gottesdienstlichen Reformen Josephs II. und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes 52

Rudolf Lorenz: Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius 1

Gottfried Maron: Luther und die „Germanisierung des Christentums". Notizen zu einer fast vergessenen These 313

Kurt Nowak: Bismarckehrung an der Universität Leipzig unter dem Rektorat von Albert Hauck (1898/99) 88

Hans-Jürgen Prien: Artgemäßes Christentum und lateinamerikanische Volksfrömmigkeit. Ein Vergleich zwischen Fragen des Kirchenkampfes im Dritten Reich und der neueren Entwicklung der lateinamerikanischen Christenheit 338

Hans Peter Rüger: Thomas Müntzers Erklärung hebräischer Eigennamen und der Liber de interpretatione hebraicorum nominum des Hieronymus 83

Knut Schäferdiek: Remigius von Reims. Kirchenmann einer Umbruchszeit 256

Peter Stockmeier: Severin von Noricum. Ein Rückblick auf das 1500. Gedächtnisjahr 357

95 2554

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Andresen, Carl (Hrsg.): Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II, S. 127 (H. J. Berbig)

Andresen, Carl – Denzler, Georg: Wörterbuch der Kirchengeschichte, S. 365 (F. W. Kantzenbach)

Aono, Tashio: Die Entwicklung des Paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern, S. 116 (N. Brox)

Archiv für Liturgiewissenschaft 22/23 1980/81, S. 247 (G. Schwaiger)

Arens, Fritz: Der Dom zu Mainz, S. 391 (H. J. Berbig)

Arnold, Klaus: Niklashausen 1476, S. 405 (R. Stupperich)

Bacik, James J.: Apologetics and the Eclipse of Mystery, S. 216 (Ch. Wackenheim)

Bäumer, Remigius (Hrsg.): Reformatio Ecclesiae, S. 102 (G. Maron)

Barraclough, Geoffrey (Hrsg.): Die Welt des Christentums, S. 366 (R. Haacke)

Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte, S. 237 (R. Reinhardt)

Bebbington, D. W.: The Nonconformist Conscience, S. 203 (J. Hennig)

Beer, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit, S. 411 (R. Stupperich)

Beiträge zur mittelrheinischen Landesgeschichte, S. 245 (W. Herborn)

Bernards, Matthäus: Speculum Virginum, S. 159 (R. Haacke)

Beyreuther, Erich (Hrsg.): Philipp Jacob Spener. Schriften. 1. Abt., Bd. 1, S. 193 (M. Greschat)

Bienert, Wolfgang A.: Dionysius von Alexandrien, S. 122 (G. C. Stead)

Borgolte, Claudia: Studien zur Klosterreform in Sachsen im Hochmittelalter, S. 394 (H. Beumann)

Bovon, François – Esbroeck, Michael van – et al.: Les Actes apocryphes des apôtres, S. 108 (W. Rordorf)

Bucer, Martin: Deutsche Schriften, Band 5, hrsg. von R. Stupperich, S. 179 (M. Lienhard)

Buschkühl, Matthias: Die irische, schottische und römische Frage, S. 212 (Chr. Weber)

Buxbaum, Engelbert M.: Maximilian von Lingg (1842–1930), S. 456 (E. Gatz)

Cahiers de civilisation médiévale 24/1981, S. 240 (K. Schäferdiek)

Calvini, Johannes; Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos edidit T. H. L. Parker, S. 180 (D. Schellong)

Castellio, Sebastian: De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi, S. 183 (H. R. Guggisberg)

Chantraine, Georges: Erasmus et Luther, S. 407 (P. Bühler)

Clauss, Manfred: Der magister officiorum in der Spätantike (4.–6. Jahrhundert), S. 129 (R. Klein)

Cluny in Lombardia Vol. I und II, S. 393 (J. Jarnut)

Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum. Nova collectio. Edidit Societas Goerrsina. Tomus VI/VII, S. 427 und S. 429 (R. Bäumer)

Das Amt im ökumenischen Kontext. (Hrsg. J. Baur), S. 232 (E. Lessing)

Dassmann, Ernst und Frank, K. Suso (Hrsg.): Pietas, S. 100 (G. G. Blum)

Dassmann, Ernst: Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, S. 117 (A. Lindemann)

Delaruelle, Etienne: L'Idée de croisade au moyen âge, S. 402 (M. L. Bulst-Thiele)

Demandt, Dieter und Rublack, Hans Christoph: Stadt und Kirche in Kitzingen, S. 185 (K. Kreßel)

Dinkler, Erich: Christus und Asklepios, S. 119 (R. North)

Dizionario degli Instituti di Perfezioni diretto da Guerrino Pelliccia (1962–1968) e da Giancarlo Rocca (1969–), S. 106 (F. Renner)

Duby, Georges: Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser, S. 150 (R. Haacke)

Eckermann, Willigs: Wort und Wirklichkeit, S. 153 (W. J. Courtenay)

Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz, Hrsg. E. Röhm, S. 238 (H. Faulenbach)

Felten, Franz J.: Äbte und Laienäbte im Frankreich, S. 157 (E. Boshof)

Fiorani, Luigi: Il concilio romano del 1725, S. 451 (J. Smet)

Flasche, R. und Geldbach, E. (Hrsg.): Religionen – Geschichte – Oekuméne, S. 375 (E. Dammann)

Fleckenstein, Josef und Hellmann, Manfred: Die geistlichen Ritterorden Europas, S. 387 (D. Berg)

Fröhlich, Hermann: Studien zur langobardischen Thronfolge von den Anfängen bis zur Eroberung des italienischen Reiches durch Karl den Großen (774), S. 138 (U. Köpf)

Fröhlich, Roland: Grundkurs Kirchengeschichte, S. 96 (W.-P. Schneemelcher)

Fürst, Walter: Wahrheit im Interesse der Freiheit, S. 215 (J. Reiter)

García y García, Antonius: Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum, S. 383 (R. Weigand)

Geldbach, Erich (Hrsg.): Der gelehrte Diplomat, S. 444 (E. Bammel)

Goldammer, Kurt: Paracelsus in der deutschen Romantik, S. 438 (M. Winder)

Green, Lowell C.: How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel, S. 414 (H.-Ad. Stempel)

Greifenstein, Eckart: Der Hiob-Traktat des Marquard von Lindau, S. 400 (N. R. Wolf)

Greipl, Egon Johannes: Abt und Fürst, S. 436 (A. Wendehorst)

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 435 (H. J. Prien)

Hammer, Wilhelm: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte, S. 414 (W. H. Neuser)

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin, Band II, S. 134 (H. Chr. Brennecke)

Hauptmann, Peter (Hrsg.): Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten, S. 374 (G. G. Blum)

Hauschild, Wolf-Dieter: Kirchengeschichte Lübecks, S. 373 (H. Patzelt)

Hauschild, Wolf-Dieter (Hrsg.): Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhangen 1531, S. 415 (B. Lohse)

Heckel, Martin: Korollarien zur Säkularisierung, S. 204 (H. Klueting)

Hergemöller, Bernd-Ulrich: Die Geschichte der Papstnamen, S. 103 (M. Weitlauff)

Heynemeyer, Karl: Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit, 1. Bd.: Die Anfänge der Diözese Mainz, S. 139 (A. Ph. Brück)

Horst, Ulrich: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit, S. 208 (R. Heinzmann)

Immenkötter, Herbert: Hieronymus Vehus, S. 416 (M. Stolleis)

Initienverzeichnis zu August Potthast, Regesta pontificium Romanorum (1198–1304), S. 105 (Th. Frenz)

Iserloh, Erwin: Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, S. 425 (M. Schulze)

Jacob, Margaret C.: The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemansons and Republicans, S. 197 (H.-H. Schrey)

Jähnig, Bernhart und Letkemann, Peter (Hrsg.): Thorn, Königin der Weichsel, 1231–1981, S. 186 (K. Kreßel)

Jahrbuch für Antike und Christentum 23 und 24 (1980/1981), S. 238 (K. Schäferdiek)

Jarecki, Walter: Signa loquendi, S. 145 (K. J. S. Hallinger)

Jonge, Christiaan de: De irenische ecclesiologie van Franciscus Junius (1545–1602), S. 182 (W. Nijenhuis)

Jonge, H.-J. de: De bestudering van het N.T. aan de Noord-nederlands-universiteiten en het Remonstrants Seminarium van 1575 tot 1700, S. 433 (G. J. Hoenderdaal)

Junod, Eric et Kaestli, Jean-Daniel: L'histoire des actes apocryphes des apôtres du III^e au IX^e siècle: Le cas des Actes de Jean, S. 376 (K. Schäferdiek)

Katholische Aufklärung und Josephinismus. Herausgegeben im Auftrag der Wiener Katholischen Akademie von Elisabeth Kovács, S. 198 (M. Weitlauff)

Kelterborn, Hans-Georg: Evangelische Jugendarbeit im Wandel, S. 235 (P. Hennig)

Kirkehistoriske samlinger. 1980/1981, S. 242 (K. Schäferdiek)

Klauser, Theodor: Franz Joseph Dölger 1879–1940, S. 98 (W. Schneemelcher)

Klausner, Joseph: Von Jesus zu Paulus, S. 112 (W. Schmithals)

Klöcker, Michael und Magen, Ferdinand: Zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte, S. 366 (R. Flasche)

Klum-Böhmer, Edith: Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit, S. 125 (G. G. Blum)

Knauthe, Christian: Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte, S. 192 (R. Stupperich)

Köhler, Hans-Joachim: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, S. 170 (F. W. Kantzenbach)

Kopecek, Thomas A.: A History of Neo-Arianism I/II, S. 124 (E. Mühlenberg)

Kramer, Waldemar: Johannes Parsimonius, S. 178 (M. Brecht)

Kurze, Wilhelm: Codex diplomaticus Amiatinus – Urkundenbuch der Abteil S. Salvatore am Montamiata, S. 382 (R. Haacke)

L'Actualité de Lamennais, Colloque de La Tourette 2.–4. Juin 1978, S. 211 (R. Bäumer)

La Passion des Jongleurs. (Hrsg. Anne Joubert Amari Perry), S. 155 (H. Bayer)

Lettres des premiers Chartreux II., S. 152 (L. Ott)

Lienhard, Marc (Hrsg.): Croyants et Sceptiques au XVI^e Siècle, S. 183 (M. Brecht)

Locher, Gottfried W.: Zwingli's Thought, S. 412 (U. Gäbler)

Locher, Gottfried W.: Zwingli und die schweizerische Reformation, S. 413 (H. R. Guggisberg)

Lorz, Joseph: Die Reformation in Deutschland, S. 165 (E.-W. Kohls)

Lubieniecki, Stanislaus: Compendium Veritatis Primaevae, S. 433 (H. R. Guggisberg)

Luislampe, Pia: Spiritus vivicans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea, S. 377 (W. Hauschild)

Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst, S. 246 (K. Kreßel)

Marböck, Johannes (Hrsg.): Brüderlichkeit, S. 231 (Chr. Bizer)

Maurer, Helmut (Hrsg.): Das Stift St. Stephan in Konstanz, S. 390 (K. Tremp-Utz)

Meijering, E. P.: Calvin wider die Neugierde, S. 181 (W. Nijenhuis)

Meinhold, Peter: Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas, S. 97 (H. J. Berbig)

Mélode, Romanos de: Hymnus, S. 120 (F. Tinnefeld)

Molager, Jean (Hrsg.): Cyprien de Carthage. A Donat et La vertue de Patience, S. 381 (P.-Th. Camelot)

Mommsen, Wolfgang J. (Hrsg.): Stadtbürgertum und Adel in der Reformation, S. 417 (R. Postel)

Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlands 30 (1981), S. 247 (R. Stupperich)

Nixdorf, Wolfgang: Bernhard Dräseke (1774–1849). Stationen eines preußischen Bischofs zwischen Aufklärung und Restauration, S. 442 (E. Pältz)

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. VII. 1, S. 449 (R. Becker)

Oberman, Heiko A.: Wurzeln des Antisemitismus, S. 174 (H. Kremers)

Pietismus und Neuzeit, 6, 7, S. 243 (6: E. Schering; 7: F. W. Kantzenbach)

Piltz, Andreas: The World of Medieval Learning, S. 164 (H. J. Joppien)

Prokopovic, Feofany: De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706, S. 191 (R. Stupperich)

Quapp, Erwin H. U.: Barth contra Schleiermacher?, S. 217 (J. Fangmeier)

Raem, Heinz-Albert: Pius XI. und der Nationalsozialismus, S. 219 (M. Weitlauff)

Renz, Horst und Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): Troelsch-Studien, S. 446 (M. Wichelhaus)

Reuter, Timothy: The greatest Englishman, S. 397 (K. Schäferdiek)

Reventlow, Henning Graf: Bibelautorität und Geist der Moderne, S. 431 (R. Smend)

Revue Bénédictine 90 (1980), S. 240 (K. Schäferdiek)

Ringler, Siegfried: Viten und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, S. 158 (R. Schieffer)

Rublack, Hans-Christoph: Eine bürgerliche Revolution: Nördlingen, S. 420 (M. Brecht)

Rudolph, Hartmut: Das evangelische Militärwesen in Preußen, S. 207 (W. Hubatsch)

Russel, J. B.: Satan, The Early Christian Tradition, S. 382 (J. E. Menard)

Saage, Richard: Herrschaft, Toleranz, Widerstand, S. 187 (W. Nijenhuis)

Schade, Hans-Heinrich: Apokalyptische Christologie bei Paulus, S. 115 (W. Schmithals)

Schilling, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung, S. 423 (W. H. Neuser)

Schleiermacher, Friedrich D. E.: On the Glaubenslehre. Two letters to Dr. Lücke, S. 439 (H. Peiter)

Schmidt, C. (Hrsg.): Koptisch-gnostische Schriften, S. 111 (L. Abramowski)

Schmitt, Jean-Claude: Der heilige Windhund, S. 406 (R. Reinhardt)

Schönstädt, Hans-Jürgen: Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug, S. 190 (M. Greschat)

Schulte-Herbrüggen, Hubertus: Das Haupt des Thomas Morus in der St. Dunstan-Kirche zu Canterbury, S. 188 (G. R. Elton)

Schwaiger, Georg: Johann Michael Sailer, S. 213 (G. Maron)

Schwedt, Herrmann H.: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831), S. 452 (G. Schwaiger)

Shane, Ph. A. Mc: La romanitas et le pape Léon le Grand, S. 133 (P. Stockmeier)

Sladden, John Cyril: Boniface of Devon, S. 237 (K. Schäferdiek)

Smith – von Osten, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948, S. 226 (H. Frost)

Sonne, Hans-Joachim: Die politische Theologie der Deutschen Christen, S. 225 (K. Meier)

Steinmetz, David C.: Luther and Staupiz, S. 171 (R. Weijenborg)

Steinwascher, Gerd: Die Zisterzienserstadthöfe in Köln, S. 395 (T. Diederich)

Stock, Ursula: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519, S. 409 (H.-U. Delius)

Stüwer, Wilhelm: Das Erzbistum Köln, 3. Die Reichsabtei Werden an der Ruhr, S. 140 (R. Haas)

Thadden, Rudolph von: Fragen an Preußen, S. 205 (E. Bammel)

Uthemann, Karl-Heinz (Hrsg.): Anastasii Sinaitae Viae Dux, S. 132 (G. Podskalsky)

Vagedes, Arnulf: Das Konzil über dem Papst?, S. 403 (Th. E. Morrissey)

Vones, Ludwig: Die „Historia Compostellana" und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130, S. 141 (B. Schimmelpfennig)

Vregille, Bernhard De: Hugues de Salins, S. 143 (U. Turck)

Wölfel, Dieter: Nürnberger Gesangbuchgeschichte (1524–1791), S. 194 (D. Blaufuß)

Wohlfeil, Rainer: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, S. 167 (F. Seven)

Wright, J. Robert: The Church and the English Crown 1305–1334, S. 162 (A. J. Duggan)

Wunderli, Richard M.: London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation, S. 421 (H. Schilling)

Ziegler, Adolf Wilhelm: Ein Werk des Friedens, S. 238 (G. Schwaiger)
Ziese, Jürgen: Wibert von Ravenna, S. 398 (I. Heidrich)
Zimmermann, Harald (Hrsg.): Otto der Große, S. 397 (H. Beumann)
Zimmermann, Marie: Church and State in France, S. 107 (St. Skalweit)
Zinnhobler, Rudolf (Hrsg.): Das Bistum Linz im Dritten Reich, S. 224 (G. Schwaiger)
Zwingliana Bd. XV, 1979–81, H. 1–6, S. 241 (H. Faulenbach)

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Abramowski, L., S. 111

Bäumer, R., S. 211, 427, 429
Bammel, E., S. 205, 444
Bayer, H., S. 155
Becker, R., S. 449
Berbig, H. J., S. 97, 127, 391
Berg, D., S. 387
Beumann, H., S. 394, 397
Bizer, Chr., S. 231
Blaufuß, D., S. 194
Blum, G. G., S. 100, 125, 374
Boshof, E., S. 157
Brecht, M., S. 183, 187, 420
Brennecke, H. Chr., S. 134
Brox, N., S. 116
Brück, A. Ph., S. 139
Bühler, P., S. 407
Bulst-Thiele, M. L., S. 402

Camelot, P. Th., S. 381
Courtenay, W. J., S. 153

Dammann, E., S. 375
Delius, H.-U., S. 409
Diederich, T., S. 395
Duggan, A. J., S. 162

Elton, G. R., S. 188

Fangmeier, J., S. 217
Faulenbach, H., S. 238, 241
Flasche, R., S. 366
Frenz, Th., S. 105
Frost, H., S. 226

Gäbler, U., S. 412
Gatz, E., S. 456
Greschat, M., S. 190, 193
Guggisberg, H. R., S. 183, 413, 433

Haacke, R., S. 150, 159, 366, 382
Haas, R., S. 140
Hallinger, K. J. S., S. 145
Hauschild, W., S. 337
Heidrich, I., S. 398
Heinzmann, R., S. 208
Hennig, J., S. 203
Hennig, P., S. 235
Herborn, W., S. 245
Hoenderdaal, G. J., S. 433
Hubatsch, W., S. 207

Jarnut, J., S. 393
Joppien, H.-J., S. 164

Kantzenbach, F. W., S. 170, 243, 365
Klein, R., S. 129
Klueting, H., S. 204
Köpf, U., S. 138
Kohls, F. W., S. 165
Kremers, H., S. 174
Kreßel, K., S. 185, 186, 246

Lessing, E., S. 232
Lienhard, M., S. 179
Lindemann, A., S. 117
Lohse, B., S. 415

Maron, G., S. 103, 213
Meier, K., S. 225
Menard, J. E., S. 382
Morrissey, Th. E., S. 403
Mühlenberg, E., S. 124

Neuser, W. H., S. 414, 423
Nijenhuis, W., S. 182, 187
North, R., S. 119

Ott, L., S. 152

Pältz, E., S. 442
Patzelt, H., S. 373
Peiter, H., S. 439
Podskalsky, G., S. 132
Postel, R., S. 417
Prien, H. J., S. 435

Reiter, J., S. 215
Renner, F., S. 106
Reinhardt, R., S. 237, 406
Rordorf, W., S. 108

Schäferdiek, K., S. 237, 238, 240, 242, 376, 397
Schellong, D., S. 180
Schering, E., S. 243
Schieffer, R., S. 158
Schilling, H., S. 421
Schimmelpfennig, B., S. 141
Schmithals, W., S. 112, 115
Schneemelcher, P., S. 96
Schneemelcher, W., S. 98
Schrey, H.-H., S. 197
Schulze, M., S. 425
Schwaiger, G., S. 224, 238, 247, 452
Seven, F., S. 167
Skalweit, St., S. 107
Smend, R., S. 431
Smet, J., S. 451
Stead, G. S., S. 122
Stempel, H.-Ad., S. 414
Stockmeier, P., S. 133
Stolleis, M., S. 416
Stupperich, R., S. 191, 192, 247, 405

Tinnefeld, F., S. 120
Tremp-Utz, K., S. 390
Turck, U., S. 143

Wackenheim, Ch., S. 216
Weber, Chr., S. 212
Weigand, R., S. 383
Weijenborg, R., S. 171
Weitlauff, M., S. 103, 198, 219
Wendehorst, A., S. 436
Wichelhaus, R., S. 171, 446
Winder, M., S. 438
Wolf, N. R., S. 400

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1984 kostet im Abonnement DM 154,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 56,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 7863-1, Telex 7-255820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1982. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Georg Schwaiger, Institut für Kirchengeschichte, Kath. Theol. Fakultät der Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

UNTERSUCHUNGEN

Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius

Von Rudolf Lorenz

I. Einleitung

Es ist im Folgenden nicht beabsichtigt, die Erörterungen über die Seele des Erlösers in der Zeit des arianischen Streites vollständig aufzunehmen und zu besprechen.[1] Sie wurden zum Teil durch die christologischen Anschauungen des Arius ausgelöst, kamen aber erst durch die Polemik gegen Apollinaris von Laodikea recht in Gang, wobei Anti-Apollinaristisches das Anti-Arianische überlagerte und sich mit ihm verband. So sollen hier nur einige Linien nachgezeichnet werden, um zu zeigen, wie von dem christologischen Problem her die Theologie des Arius in ihren historischen Zusammenhang rückt.

1. Stand der Ariusforschung

Die Forschung über die Ursprünge des Arianismus ist seit 1957 durch T. E. Pollard, dessen Arbeiten Anlaß zu mannigfachen Auseinandersetzungen gaben, wieder in Gang gekommen.[2] Dabei wurden die im 19. Jahrhundert hin und her gewendeten Fragen erneut erörtert: ob der Arianismus alexandrinischen oder antiochenischen Ursprungs sei oder beides. Mit der antio-

---

[1] Zum Problemumfeld s. die Studie von W. Schneemelcher, Der Sermo „De anima et corpore". Ein Werk Alexanders von Alexandrien? Festschrift für G. Dehn, Neukirchen 1957, S. 19–43. – M. F. Wiles, The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul: JEccIH 16 (1965) 139–51. – A. Gesché, L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^{e} siècle: RHE 54 (1959) 385–425. – Ders., La christologie du Commentaire sur les psaumes découvert à Toura. Gembloux 1962. – A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1 Freiburg/Basel/Wien 1979, Register s.v. „Seele Christi". – L. Béranger, Lâme humaine de Jésus dans la christologie du De trinitate attribué à Didyme l'Aveugle, Diss. Lyon 1959/60 (mir nicht zugänglich).

[2] T. E. Pollard: Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius, Studia Patristica 2 Berlin 1957, 282–87. – Ders., The Origins of Arianism, JThS 9 (1958) 103–11. Lit. bei R. Lorenz, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnug des Arius. Göttingen 1979, S. 31. – A. M. Ritter, Artikel „Arianismus", TRE 3 (1978) 692–719, S. 718 f.

chenischen These verband sich seit J. H. Newman[3] immer wieder die Annahme judaistischer Einflüsse – sei es des strengen jüdischen Monotheismus, sei es judaisierender Vorstellungen über den Christus. Trotz aller Fortschritte in Einzelheiten, wie der Berichtigung der Annahme, Arius sei Aristoteliker gewesen (das Aristotelische bei ihm beschränkt sich auf das, was die Schullogik ihm vermittelte); der genaueren Untersuchung von Beziehungen des Arius zur mittelplatonischen Kosmologie, und der Erhellung des Schriftbeweises bei den Arianern und ihren Gegnern, ist in der Kernfrage, dem Verhältnis zwischen Arius und Origenes, eine Einigung bisher nicht erzielt worden. Mehrheitlich neigt man zu der Ansicht, daß Arius durch seine Betonung der Transzendenz und Einzigkeit Gottes zu einer Verschärfung der origenistischen Subordination des Logos=Sohnes gedrängt worden sei und ihn so auf die Seite der Geschöpfe gestellt habe.

2. *Die Christologie als Mittelpunkt der Theologie des Arius*

Gegenüber dieser, schon seit dem 19. Jahrhundert weitergegebenen und übernommenen Meinung ist neuerdings von verschiedenen Seiten, unabhängig voneinander, auf die Bedeutung der Christologie für die Gedankenwelt des Arius hingewiesen worden.[4] Es scheint, daß sich dadurch ein neues Verständnis des frühen Arianismus anbahnt und der Bannkreis der bisherigen Fragestellung durchbrochen wird.

Schon M. Werner[5] hatte einen solchen „Ausbruch" versucht, und seine Ansicht, der Arianismus sei aus Nachwirkungen der frühchristlichen „Engelchristologie" (Christus als oberster der geschaffenen Engel) entwickelt, hätte eigentlich die Aufmerksamkeit auf die arianische Christologie lenken müssen. Doch ist das nicht geschehen. Der Aufsatz von C. W. Mönnich, De achtergrond van de Arianse Christologie,[6] ist nicht durch die These von Werner veranlaßt. Er beschäftigt sich mit der Verwurzelung der arianischen Christologie, und damit der Erlösungslehre, im asketischen Tugendstreben.

Von Mönnich ist das fast drei Jahrzehnte später erschienene Ariusbuch von Gregg und Groh stark beeinflußt. Beide Autoren betonen die zentrale Rolle der Christologie im Denken des Arius. Sie kommen zu einer Reihe von Ergebnissen, welche sich mit denen meines Buches (und unabhängig von ihm) berühren. Nur das Wichtigste sei genannt: 1) Der Ansatzpunkt und das Zentrum der Theologie des Arius ist die Christologie. 2) Die Christologie des Arius ist adoptianistisch. Das von Gott geschaffene präexistente Wesen, welches die Weltschöpfung durchführen soll, wird um seines von Gott vorhergesehenen sittlichen Gehorsams willen zum Sohn angenommen und erhöht.

---

[3] The Arians of the Forth Century. London 1833.

[4] Außer Grillmeier (s.o.A.1) und Lorenz (s.o.A.2) jetzt R. C. Gregg/D. C. Groh, Early Arianism. A View of Salvation. Philadelphia 1981.

[5] Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern 1941 ^{2}1953, S. 371–88.

[6] Nederlands Theologisch Tijdschrift 4 (1950) 378–412.

3) Arius ist Isochrist. Petrus und Paulus und alle Christen, die dem sittlichen Vorbild des Erlösers nacheifern, können in der Endvollendung zur gleichen Sohnschaft gelangen wie der Christus. Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern.

Gregg und Groh verweilen ausführlich bei der Soteriologie, welche in der Christologie des Arius beschlossen liegt und stellen sie der Soteriologie des Athanasius (die „paulinischer" wirkt) gegenüber. Wille, Nachahmung Christi und Belehrung sind wichtig beim Fortschreiten des arianischen Christen in Richtung auf das Heil.

Zur Rolle der Belehrung darf ergänzend auf das Fragment einer Auslegung (Homilie?) Lukians von Antiochien zu Hiob 2,9 hingewiesen werden, welches der Arianer Julian (der vermutlich zwischen 357 und 375 schrieb) in seinem Hiobkommentar aus einer Überlieferung im Schülerkreis Lukians mitteilt.[7] Hier sagt Lukian (der „Sokrates" der Arianer), daß Hiob unter seinen Hausgenossen als Erzieher (παιδευτής) und Lehrer der Gottesfurcht und der Gerechtigkeit gewirkt habe.

Das entspricht der Rolle des Fortgeschrittenen (Gnostikers) bei Klemens von Alexandrien und Origenes als Erzieher und Lehrer und ist dem, was ich über die Spuren dieser kirchlichen Gnosis bei Arius bemerkt habe,[8] beizugesellen.

Mit der Betonung der Rolle der Christologie bei Arius soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die Erhabenheit und Jenseitigkeit des für sich seienden Gottes für ihn überaus wichtig war.

3. Der „seelenlose Leib" des Christus bei Arius und Athanasius

Nur unter einem Gesichtspunkt erregte die arianische Christologie Aufmerksamkeit. Die Leugnung der menschlichen Seele des Erlösers (die Lehre vom σῶμα ἄψυχον) und der arianische Monophysitismus, der besonders deutlich im Glaubensbekenntnis des Eudoxius († 370) hervortritt,[9] ähnelt dem Apollinarismus.

Grillmeier, der durch das Thema seines Buches auf die arianische Christologie geführt wurde, kommt zu dem Ergebnis, daß diese dem Typus Logos-Sarx, nicht Logos-Mensch zugerechnet werden muß. Der Logos vertritt im Inkarnierten die Stelle der menschlichen Seele. Diese Inkarnationslehre, welche dem Logos die Affekte und Leiden der menschlichen Seele zuschreiben muß, habe zur Herabstufung des Logos in der Lehre des Arius beigetragen.[10]

---

[7] Dieter Hagedorn: Der Hiobkommentar des Arianers Julian. Berlin 1973, S. LVI. Das Fragment auf S. 30,21–32,14. Vgl. Bardy, Lucien S. 18 f. Paris 1936.

[8] Lorenz, Arius (s.o.A. 2) S. 119 ff.

[9] A. Hahn/G. L. Hahn: Bibliothek der Symbole. Breslau 1897, § 191. Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II ^{5}1931, S. 321. Zu Eudoxius: F. Loofs, Protestantische Realenzyklopädie ^{3}Bd. 5 (1898) 577 ff. – M. Tetz, Eudoxius-Fragmente? Stud. Patr.3,1. Berlin 1961, S. 314–23.

[10] a.a.O. (s.o.A. 2) S. 384 f.

Athanasius hat an dem Fehlen einer menschlichen Seele beim inkarnierten Christus des Arius zunächst keinen Anstoß genommen. Er bekämpft die Logoslehre der Arianer, aber nicht ihre Christologie. Schon F. Chr. Baur[11] schrieb Athanasius (für die Zeit vor dem Streit um Apollinaris) die Anschauung zu, daß der Mensch Christus nur aus Logos und Sarx (soma) bestehe. Baur wurde deshalb von F. Lauchert[12] „leichtfertig" und „unwissenschaftlich" gescholten. Doch er sollte Recht behalten. A. Stülcken[13] und K. Hoß[14] erwiesen gleichzeitig die Unechtheit der beiden Bücher Contra Apollinarem,[15] welche die Stütze von Baurs Gegnern waren.[16] Hoß und Stülcken zeigten, daß bei Athanasius der Logos keinen vollen Menschen annimmt. Seine Christologie steht der apollinaristischen nahe.[17] Umsichtig hat Stülcken (S. 91–105) die Formel σάρκα λαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος (scil. der Logos)[18] als eigentliche christologische Anschauung des Athanasius herausgestellt. M. Richard[19] untersuchte die Frage erneut, von Athanasius Or.c.Arian.3,26ff. ausgehend, wo Athanasius einen arianischen Text (Richard vermutet aus dem Syntagmation des Asterius)[20] wiedergibt und bekämpft. Die Ergebnisse Stülckens bestätigen sich. Auf der Synode zu Alexandrien 362 fand sich Athanasius freilich bereit zu der Feststellung, der Erlöser habe kein Soma apsychon gehabt – es ist zu beachten, daß es heißt εἶχε nicht ἔλαβε.[21] Denn auch die menschliche Seele mußte erlöst werden (soterologisches Argument). Die Bemerkung ist vermutlich durch Anklagen der antiochenischen Eustathianer gegen Apollinarius (beide Parteien waren in Alexandrien vertreten) veranlaßt.[22] Stülcken (S. 100 f.) zieht dazu noch Athan.Ep.ad Epict.7 heran, wo der Bischof ebenfalls die Erlösung des ganzen Menschen (Seele und Leib) durch den Logos hervorhebt. Stülcken schloß daraus, daß Athanasius „nicht prinzipiell auf den ‚apollinaristischen' Standpunkt festzunageln

---

[11] Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes I. Tübingen 1841, S. 570 ff.

[12] Die Lehre des hl. Athanasius des Großen. Leipzig 1895, S. 133.

[13] Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen. Leipzig 1899.

[14] Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg/Br. 1899.

[15] MPG 26, 1093–1165. Vgl. H. Lietzmann: Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen 1904, S. 88 f.

[16] Auch das Buch von E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, Paderborn 1914, ist eben dadurch weithin überholt.

[17] Hoß S. 76–79. Zu den Begriffen σάρξ, σῶμα, ψυχή bei Athanasius s. ebd. S. 19 f.

[18] S. 91, vgl. auch Athan. Or.c.Ar.3,31 MPG 26,389a.

[19] S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, MSR 4 (1947) 5–54 (= Opera Minora II, Löwen 1977, Nr. 32.)

[20] a.a.O. 9.

[21] Tom. ad Ant.7 MPG 26,804b.

[22] M. Tetz: Über nikänische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, ZNW 66 (1975) 194–222, auf S. 213 ff. Tetz betont, daß auch der Gegensatz der antiochenischen Nicäner gegen die Christologie des Eudoxius, und antiarianische Polemik des Athanasius in Or.c.Ar.3,30–33 im Hintergrund stehe. Zum Tomus ad Ant. siehe auch Grillmeier, Jesus der Christus, S. 472–77.

ist".[23] Er belegt aber auch, daß im gleichen Brief an Epiktet (n.5–6) an dem christologischen Schema Logos-Leib festgehalten wird. Hierzu ist wichtig, das Apollinaris sowohl dem Tomus ad Antiochenos als auch dem Brief an Epiktet zustimmte.[24]

Die jüngste Untersuchung der athanasianischen Christologie durch Grillmeier[25] stimmt Richard insoweit zu, daß die Seele Christi für Athanasius kein „theologischer Faktor" sei, keine Größe, „deren er zur Deutung des Wesens und des Werkes Christi bedurft hätte" (S. 463). Die Verwendung des Schemas Logos-Sarx bei Athanasius brauche nicht auszuschließen (wie das Beispiel Kyrills von Alexandrien zeige), daß die Seele Christi auch als „physische" Größe betrachtet werde. Grillmeier führt das nicht näher aus, während er in der englischen Ausgabe seines Buches stark dazu neigte, die Ablehnung des Soma apsychon im Synodalschreiben nach Antiochien als Zeugnis für die Annahme „physischer" Existenz einer menschlichen Seele im Inkarnierten zu werten: das Logos-Sarx Schema sei bei Athanasius „offen" für eine deutliche Lehre von der Seele Christi, bei Apollinaris dagegen nicht.[26]

Das Ärgernis der arianischen Logos-Sarx Christologie mit ihrer Leugnung einer menschlichen Seele des Inkarnierten lag für die Orthodoxen darin, daß die Arianer die Zeugnisse des Neuen Testaments über das Leiden, Trauern, Zagen, Nichtwissen, Flehen Jesu – Affekte, deren Träger im Menschen nicht das Fleisch, sondern die Seele ist – wegen des Fehlens einer solchen Seele dem inkarnierten Logos zuschrieben und daraus einen Schriftbeweis für die Kreatürlichkeit des Logos gewannen.[27] Schon Alexander von Alexandrien beklagt sich, daß die Arianer die Niedrigkeitsaussagen der Evangelien über Christus gegen die Gottheit des Logos ausspielten.[28] Am besten ließ sich das durch die Annahme einer menschlichen Seele des Erlösers widerlegen – um so bemerkenswerter ist es, daß Athanasius dies nicht tat.[29]

II. Die Seele des Christus in dem Didymus zugeschriebenen Psalmenkommentar von Tura

Im Gegensatz zu Athanasius hat der Alexandriner Didymus (ca. 313–389) dem Problem der Seele Jesu volle Aufmerksamkeit gewidmet.

1. Antiarianische Christologie

Didymus[30], aber auch die ihm neuerdings wieder abgesprochene Schrift De trinitate[31] wendet sich gegen die arianische und apollinaristische Lehre

[23] a.a.O. (s.o.A. 13) S. 101.

[24] Tom. ad Ant.7 MPG 26,804b. – Apollinaris, Brief an die Ägypter in Diocäsarea, S. 256,7 f. Lietzmann; Brief an Serapion S. 254,2 f. Lietzmann.

[25] Jesus der Christus (s.o.A. 2) S. 460–79.

[26] A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition. London 1975, S. 325 f.

[27] Richard (s.o.A. 19) S. 7 f. – Athanasius, Or.c.Ar.3,26.

[28] Alexander, Brief an Alexander (von Thessalonich) Urk. 14, S. 20,5 ff. Opitz.

[29] Siehe Richard (s.o.A. 19) S. 31 ff. Es ist hier nicht zu untersuchen, wie Athana-

vom Soma apsychon des Christus.[32] Der Inkarnierte hat eine Seele gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit der unseren.[33] Der anonyme Psalmenkommentar aus dem Papyrusfund von Tura, der ihm oder seinem Umkreis zugeschrieben wird, enthält hierzu wichtige Aussagen.[34]

Unter den Gründen für die Existenz einer Seele Jesu fehlt zwar das soteriologische Argument nicht (das, was der Erlöser nicht „annahm" – hier die Seele – ist nicht erlöst),[35] tritt aber zurück.[36] Wichtiger ist dem Psalmenausleger das von den Arianern ausgenutzte Problem der Affekte Jesu. Die Seele des Christus ist nicht unwandelbar (ἄτρεπτος) wie die Trinität, sondern Träger der Regungen von Trauer, Furcht usw. Freilich sind diese nur schwach, eine προπάθεια, ein „Voraffekt", ein Vorstadium des Affekts.[37] Der Logos kann also, gegen die Arianer, von diesen Schwachheiten entlastet werden.[38] Der „Voraffekt" ist keine Sünde,[39] aber auch darüber hinaus bleibt die Seele Jesu sündlos und bewahrt, im Unterschied zu Adam, die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit.[40] Sie erwählt vor dem Bösen das Gute[41] und ist deshalb keinem anderen (dem Teufel und den Dämonen) unterworfen. Sie gehört sich selbst und erkennt sich selbst. Darum nennt der Christus in Ps.34,37 seine Seele μονογενής, die einzige.[42] Diese Seele hat sich der Heiland zum Werkzeug und Tempel erwählt, um durch sie unsere Rettung zu bewirken.[43]

---

sius die Niedrigkeitsaussagen vom Logos ferne hielt. Dazu Grillmeier, Jesus der Christus, S. 467 ff.

[30] Über die Probleme des literarischen Nachlasses von Didymus unterrichtet W. A. Bienert: „Allegoria" und „Anagoge" bei Didymus dem Blinden von Alexandrien. Berlin 1972 S. 5–31. – B. Kremer, Artikel „Didymus", TRE 8 (1981) 741–46 (Lit.) – .

[31] CIPG Nr. 2570.

[32] Didymus, Fragment zu Psalm 15, MPG 39,1232c. Diese Fragmente stammen aus einem anderen Psalmenkommentar als dem zu Tura gefundenen. – De trin.3,21 MPG 39,904ab; 3,2 col.797a; 3,4 col.829c; 3,21 col.900a; 3,30 col.949b. – Weitere Stellen bei J. Liébaert, La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille 1951 S. 153 A. 3 und 4. – Über die doppelte Frontstellung des Didymus gegen Arianismus und Apollinarismus s. Gesché, La christologie (s.o. Teil I Anm. 1) S. 215–218.

[33] Frg. zu Psalm 15, MPG 39,1233c. – Vgl. auch Grillmeier, Jesus der Christus (s.o. Teil I Anm. 1) S. 529–33.

[34] Didymus der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). (Herausgegeben und übersetzt von M. Gronewald unter Mitarbeit von L. Doutreleau und A. Gesché), Bd. 1–5 Bonn 1968/70. – Vgl. die oben in Teil I Anm. 1 genannten Arbeiten von Gesché.

[35] Vgl. Origenes, Gespräch mit Heraklides 7,2–7 S. 30 Scheerer.

[36] Gesché, L'âme humaine (s. Teil I A. 1) S. 403. Vgl. Didymus Frg. zu Psalm 70,22 MPG 39,1465 a.

[37] Turakommentar zu Ps.39,2 p.282, 2–7 (= Bd. 4 S. 266 Gronewald). Der Begriff προπάθεια wird zu Ps.34,17 p.222, 12–14 (= Bd. 3 S. 328) erläutert.

[38] Gesché, L'âme humaine (s.o. Teil I A. 1) S. 393 ff.

[39] Turakommentar zu Ps.34,17 p.222, 8 (= Bd. 3 S. 378 Gronewald/Gesché).

[40] Turakommentar zu Ps.30,21 p.152,31–32 (= Bd. 3 S. 120). – Gesché, L'âme humaine S. 396 ff.

[41] Turakommentar Ps.34,17 p.222,11–12 (= Bd. 3 S. 378).

[42] ebd. zu Ps.34,17 p.221, 3ff.; 226,12ff. (= Bd. 3 S. 372 f.; 390).

[43] ebd. p. 221, 14–15 (= Bd. 3 S.374).

2. Einfluß des Origenes

Gesché hat bereits auf die Verwandtschaft dieser Ausführungen mit der Christologie des Origenes aufmerksam gemacht.[44] Sie liegt allgemein in der Übernahme der origenistischen Lehre von der Präexistenz der Seelen, also auch der Jesusseele;[45] insbesondere aber darin, daß die Seele Jesu durch ihren sittlichen Vorsatz unverrückbar das Gute wählt und dadurch ihren besonderen Rang erhält.[46]

III. Die Christusseele bei Eustathius von Antiochien

1. Antiarianische Christologie

Vor der Zeit des Didymus findet sich die bedeutendste Bestreitung der Christologie des Arius bei Eustathius von Antiochien.[47] Dieser verfaßte ein Werk „Über die Seele" gegen die Arianer.[48] Hier stellt er fest, daß die Arianer mit Hilfe der Lehre vom Soma apsychon des Christus dem Logos die menschlichen Affekte Jesu und Wandelbarkeit zuschreiben, um zu bestreiten, daß das Wandelbare aus dem Unwandelbaren (Gott) gezeugt sein könne.[49] Der Logos hat vielmehr nach Meinung des Eustathius einen vollen Menschen mit Leib und Seele angenommen, den ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ und diesem Menschen gehören die körperlichen und seelischen Affekte.[50]

2. Das Erlösungswerk der Christusseele

Eustathius betont aber auch das soteriologische Argument gegen die Arianer, und zwar nicht im Sinne der „physischen Erlösungslehre" des Athana-

---

[44] L'âme humaine (s.o. Teil I A. 1) S. 422 f. und La christologie S. 356 ff.

[45] Gesché, La christologie (s.o. Teil I Anm. 1) S. 215 ff.

[46] Vgl. Origenes, De princ.2,6,3 S. 142 Koetschau.

[47] Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor. Herausgegeben von E. Klostermann, Berlin 1911 (= H. Lietzmann, Kleine Texte Nr. 83). – M. Spanneut, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille 1948. – R. Lorenz, Die Eustathius v. Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin. ZNW 71 (1980) 109–38. – Ders., Artikel „Eustathius v. Antiochien in TRE (Lit.). Wertvoll ist immer noch der Aufsatz von F. Zoepfl, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius v. Antiochien, Theol. Quartalschrift 104 (1923) 170–201.

[48] Frg. 1–6 und 10–17 Spanneut (= S. 86–91 der Sammlung von F. Cavallera: S. Eustathii episcopi Antiocheni In Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica etc. Paris 1905. Vgl. CIPG Nr. 3394). – Spanneut (a.a.O. S. 62 ff.) entwickelt die Hypothese, daß es sich um zwei Werke, eines gegen die Philosophen (Platoniker und Pythagoräer), das andere gegen die Arianer, handele. Mir erscheint (wie Cavallera S. 86) die Annahme eines Werkes in zwei Teilen wahrscheinlicher.

[49] Frg. 15 Spanneut.

[50] Frg. 41 (= 47); vgl. Frg. 6. Zu ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ siehe das Wörterverzeichnis bei Spanneut.

sius. Die Seele Christi ist am Erlösungswerk beteiligt durch ihr Wirken. Der Logos erlöst die menschliche Seele nicht in erster Linie, indem er eine solche annimmt, sondern die Seele des Menschen Christi führt die Seelen gleicher Art (τὰς ὁμογενεῖς ψυχάς), das heißt die Menschenseelen, wie die Seele des reuigen Schächers am Kreuz (Luk.23,43), ins Paradies. Sie stieg nach dem Tode des Leibes Jesu hinab in die Unterwelt, warf die Pforten der Hölle auf und befreite die dort eingeschlossenen Seelen.[51] Der Mensch Christi (und hier ist an die Seele zu denken) eröffnet uns den Weg der Tugend, bringt uns zurück ins Paradies.[52]

3. Christusseele und Logos

Die „heilige Seele Christi"[53] ist mit dieser göttlichen Macht ausgerüstet durch ihre Gemeinschaft, ihr „Zusammenleben" (συνουσία, συνδιαιτωμένη) mit dem Logos. Dieser verleiht ihr die Vollmacht, alles zu überschauen (παντέφορον ἐξουσίαν) und gibt ihr Anteil an seiner göttlichen Allgegenwart, so daß sie „alles durchwandelt" (πάντα μὲν ἐκπεριπολεῖ συλλήβδην); im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt sein kann.[54] Der Logos ist gegenüber der Christusseele tätig; als göttliche Dynamis erfüllt er das Innere und das Äußere seines Tempels (Seele und Leib) mit Kraft (κραταιοῖ).[55] Doch bleibt die Christusseele eine menschliche Seele, sie ist ὁμογενής mit uns.[56] Sie (und damit das Menschliche) behält Eigenständigkeit.[57] Die Anschauung vom „Zusammenleben" (συνδιαιτωμένη) der Seele mit dem Logos läßt über das bloße Zusammensein (Gott fügt den Logos mit dem Menschen zusammen [coaptavit = συνῆψε];[58] beide sind „vermischt"[59]) hinaus an eine Willensgemeinschaft denken. Denn entsprechend dem Heilswillen des Logos erlöst die Christusseele ihre Artgenossen, die Menschenseelen. Und der Mensch Christi (das ist natürlich die Seele als Träger der geistigen Entscheidung) hängt dem göttlichen Geiste an und vermittelt zwischen göttlicher und menschlicher Art.[60] Der „Mensch Christi" macht Fortschritte in Weisheit und Tugend.[61]

---

[51] De engstrimytho 17–18 S. 45,6–15 Klostermann. – Frg. 17 (περὶ ψυχῆς).
[52] Frg. 63 Spanneut.
[53] De eng. S. 45,18 Klostermann.
[54] De eng. 17–18 S. 44–47 Klostermann. – Frg. 17 Spanneut.
[55] Frg. 30 Spanneut. Das θεῖον τῆς σοφίας πνεῦμα ist der Logos.
[56] De eng. 18 S. 45,17 Klostermann. – Frg. 17 Spanneut.
[57] Siehe hierzu die von Zoepfl (s.o. Anm. 1) S. 193 f. gesammelten Stellen.
[58] Frg. 19 Spanneut.
[59] Frg. 53. Dabei erinnere man sich der Definition von „Mischung" bei dem von Eustathius (De eng. S. 50,32) hochgeschätzten Kleinasiaten. Methodius: Die Zusammenfügung aus Unzusammengesetztem heißt „Mischung" (τὸ γὰρ σύνθετον ἁπλῶν τινων μῖξιν μηνύει) Methodius, De autexusio GCS 27 S. 176,3 Bonwetsch.
[60] Fragment Nr. 30 aus dem „Florileg mit den Gregorscholien aus Vat.Borg.Syr.82 ed. L. Abramowski und A. Van Roey. Orientalia Lovaniensia Periodica 1, Löwen 1970 S. 131–180.
[61] Frg. 39 Spanneut.

4. Einigungschristologie und Trennungschristologie

Es zeigen sich hier Gedanken der späteren antiochenischen Trennungschristologie. Grillmeier[62] meint, Eustathius habe ursprünglich eine Einigungschristologie (der Logos als Subjekt des Gottmenschen) vertreten und sei erst im Kampf gegen den Arianismus zu einer Trennungschristologie fortgeschritten. Dagegen ist einzuwenden, daß Eustathius in seiner Schrift über die Seele, wo er das christologische Logos-Sarx Schema (soma apsychon) der Arianer bekämpft, gerade die Stelle aus De engastrimytho, welche für Grillmeier ein Zeugnis der „Einigungschristologie" ist, fast wörtlich wiederholt.[63]

In der Polemik gegen Origenes hebt Eustathius (der Origenes' Lehre von der Höllenfahrt Christi polemisch mißdeutet) den göttlichen Logos in Christus hervor.[64] Aber das ändert nichts am Dualismus seiner Christologie. Der Christus ist nicht nur Mensch, sondern auch göttlicher Natur.[65] Der Mensch (Christi) handelt – Eustathius beruft sich auf Rm.5,15 – am Menschen durch die Kraft seiner Seele im Erlösungswerk.[66] Der Christus ist innen Gott und außen Mensch als Tempel des Logos.[67] Die Wendung „der Logos trug den Menschen",[68] welche für „Einigungschristologie" sprechen könnte, kehrt auch später in der antiarianischen Periode wieder.[69] Daneben sagt aber Eustathius auch, daß der Mensch „Gott trägt".[70] Es ist Zoepfl[71] zwar zuzugeben, daß die Trennungschristologie in den antiarianischen Schriften stärker hervortritt. Aber Einheitsaussagen, welche Ansätze zu einer communicatio idiomatum zeigen, finden sich sowohl vor Ausbruch des arianischen Streites als auch danach.[72] Die Grundanschauung des Eustathius ist dieselbe geblieben.

5. Einfluß des Origenes

Die Äußerungen des Eustathius über die Gemeinschaft zwischen Christusseele und Logos (das Verhalten und Wirken dieser Seele und ihre Ausstattung

---

62 Jesus der Christus S. 440–46.
63 Frg. 17 Spanneut, und dazu De eng. 18 S. 45,12 ff. Klostermann.
64 De eng. 17 S. 44,7–45,11 Klostermann.
65 De eng. S. 44,16 f.
66 De eng. 18 S. 45,15–28.
67 De eng. 10 S. 31,10–15.
68 De eng. 18 S. 45,32.
69 Frg. 20; 21; 23 Spanneut.
70 Frg. 42; 43; 59 Spanneut, und das Fragment in: A Nestorian Collection of Christological Texts, ed. L. Abramowski u. A. E. Goodman, Cambridge 1972 Bd. 1 78,21 f.
71 a.a.O. (s.o. Anm. 1) S. 197.
72 Vor dem arianischen Streit: (Johannes der Täufer) ipsum Verbum corpus factum . . . manibus suis complexus deduxit in aquas. „Melchisedekbrief" an Alexander v. Alexandrien (= Frg. 69 Spanneut). Im arianischen Streit: (die Juden) manifeste deprehensi sunt, qui Verbum Deum occidissent et cruci affinxissent. Frg. 70. – Sed potestatis maiestatem introducere volens et ipsum corpus mortificatum hic Filium dixit, ipsum quidem sublimitatis nomen imponens, id est habitantis in eo dei decibiliter. Frg. 45 aus der Schrift „Gegen die Arianer".

mit Logosmacht, ihr Anhangen an den Logos, ihre Vermittlerrolle zwischen Göttlichem und Menschlichem) erinnern an Origenes.[73] Auch die Lehre von der Höllenfahrt der Christusseele findet sich bei Eustathius wie bei Origenes.[74]

Freilich vollzieht sich die Vereinigung von Logos und Seele Jesu für Origenes in der Präexistenz, für Eustathius im irdischen Leben des Christus. Denn der antiochenische Bischof ist, wie sein Vorbild Methodius,[75] ein Gegner des Origenes und bekämpft die platonische Präexistenz der Seelen.[76] Der Mensch Christi hat lediglich eine ideelle Präexistenz im Vorherwissen Gottes.[77] Es liegt also bei Eustathius eine „orthodoxe" Fortbildung der origenistischen Spekulationen über die Christusseele vor. Zu Paulus von Samosata, (dem man die Annahme einer menschlichen Seele Christi ankreidete) läßt sich kaum eine Verbindung herstellen.[78] Die Logoslehre des Eustathius widerspricht allem, was wir von Paulus von Samosata wissen.

IV. Die Christusseele bei Arius

1. Zur Quellenkritik des Arius

a) Die Berichte des Athanasius und Alexanders von Alexandrien. Übersicht

Bei der Feststellung der Christologie des Arius begegnet man der schon oft beklagten Schwierigkeit, daß unser Quellenmaterial – einschließlich der spärlichen Reste aus der Feder des Arius selbst – durch die Polemik der Gegner überliefert ist und mithin entstellt sein kann. G. C. Stead[79] hat dieses Problem in einem wichtigen und gelehrten Aufsatz erneut aufgeworfen. Es gibt darin einem weitgehenden Skeptizismus (der wie ein Nachhall der Schulung durch die Philosophie L. Wittgensteins wirkt) Ausdruck. Die Briefe und Be-

---

[73] Kurz wiesen schon darauf hin: H. Bruders, Die trinitarische Kampfesweise des Eustathius im Gegensatz zu der des hl. Athanasius, Zeitschrift für kath. Theol. 38 (1914) 631, und F. Zoepfl (s.o. Anm. 1) S.189 A. 1.

[74] Eustathius, De eng. 17 S.45,7ff. – Origenes, Predigt über die Hexe von Endor 6 S.9,5–10 Klostermann (s.o. Anm. 1). – Origenes, Gespräch mit Heraklides 7,15ff. S.70f. Scherer, Sources chrétiennes Bd. 67. Origenes beruft sich dabei auf Ps. 15 (16),10 (du wirst meine Seele nicht im Hades lassen) und die christologische Deutung des Psalms in Apg. 2,24ff. Eustathius a.a.O. behauptet fälschlich, Origenes lasse den Christus wie jeden anderen Menschen in die Hölle fahren. – Lit. zur Höllenfahrt Christi bei Grillmeier, Jesus der Christus S.180 A. 136 u. 137.

[75] Dazu R. Lorenz, TRE Artikel „Eustathius v. Antiochien".

[76] Frg. 3 und 4 Spanneut.

[77] Frg. 61 Spanneut.

[78] Anders F. Loofs, Paulus v. Samosata, Leipzig 1924 S.395ff.

[79] G. C. Stead: The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius JThS 29 (1978) 20–52.

kenntnisse des Arius sind keine vollständige und offene Darlegung seiner Theologie, und Athanasius bemüht sich, in seinen Berichten die Lehre des Arius im ungünstigsten Lichte erscheinen zu lassen.

Steads Warnung vor den Schwierigkeiten, welche das Material über die „Thalia" des Arius bietet, muß gehört werden. Er betrachtet die beiden Auszüge aus der Thalia bei Athanasius in Or.c.Arian.1,5 (die Anfangsverse in akrostichischer Form)[80] und in De syn.15[81] als ziemlich zuverlässig und will das Vertrauen heben, indem er für beide Teile dasselbe Metrum nachzuweisen sucht: Anapäste mit Freiheiten. Darüber mögen Spezialisten urteilen. Vermutlich war die Thalia in einem einschmeichelnden Ton komponiert, wie die Lieder des Arius.[82] Lieferte die Musik die Rhythmen, über deren Regellosigkeit sich Athanasius beklagt?[83]

Dagegen ist Stead gegenüber den Berichten über die Thalia, wie Or.c.Ar.1,5–6 und 1,9, soweit sie nicht durch De syn.15 gedeckt werden, mißtrauisch. Sie stimmen mit anderen Berichten[84] weitgehend überein, in denen die Thalia nicht genannt wird. Athanasius unterscheide nicht zwischen Zusammenfassung der Thalia und seinen eigenen, allgemeinen Eindrücken über die arianische Lehre. In seine Berichte seien die Erfahrungen vieler Jahre des arianischen Streites eingeflossen. Soweit Stead.

Die Referate des Athanasius sind Aufzählungen arianischer „Irrlehren". Das Gedankengut ist (in verschieden reicher Ausführung) überall dasselbe. Auch im Aufbau lassen sich, bei allen Abweichungen, Ähnlichkeiten erkennen. Legt man den ältesten Bericht in Alexanders Enzyklika Henos Somatos (Urk.4b Opitz) zugrunde, so sieht die Gedankenfolge so aus:[85]

I. Gott war nicht immer Vater. II. Der Sohn (Logos) war nicht immer, sondern ist ein Geschöpf aus Nichts. III. Er ist nicht der Logos und die Weisheit, die in Gott sind, sondern deren Geschöpf und wird nur Logos und Sohn genannt. IV. Er ist wandelbar wie alle (vernünftigen) Geschöpfe. V. Er ist fremd und abgetrennt von der Usia Gottes. VI. Unvollkommene Gotteserkenntnis des Sohnes. VII. Unvollkommene Selbsterkenntnis des Sohnes. VIII. Gott schuf den Sohn, damit wir durch ihn erschaffen würden.

Nach dieser Zählung stellt sich der Aufbau der anderen Berichte (wenn man der Übersichtlichkeit halber von feineren Verästelungen absieht) im großen so dar:

---

[80] MPG 26,20c–21a. Dazu W. Weyh, Eine unbemerkte altkirchliche Akrostichis, ByZ 20 (1911) 139.

[81] S.242f. Opitz = MPG 26,705d–708c.

[82] Vgl. Philostorgius, Kirchengeschichte 2,2 S.13,6–10 GCS Bidez-Winkelmann, Berlin 1972.

[83] Or.c.Ar.1,4 col.20b (nach Hinweis auf die Thalia): Arius, der gegen den Heiland „tanzen" (ὀρχήσασθαι) will, drückt seine gottlosen Meinungen ἐν ἐκλύτοις καὶ παρειμένοις μέλεσι aus.

[84] Athanasius, Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12. – De decr.Nic.syn.6,1–2. – Alexander v. Alexandrien, Ep. Henos Somatos Urk.4b 7–10 S.7,19–8,10 Opitz.

[85] Vgl. die Tabelle I bei Lorenz, Arius S.38ff.

Athanasius, Or.c.Ar.1,5–6: I, II, VIII, III, E (Ergänzung aus Asterius zur Lehre von den zwei Logoi und Weisheiten), IV, V, VI, VII (+ Trinität ungleicher Hypostasen: nur hier und De syn.15).

Athan.Or.c.Ar.1,9: I, II, V, VI, III, IV, VI (Nr.VII und VIII fehlen).

Athan.De decr.Nic.syn.6,1: I, II, III, V. In der anschließenden Polemik (§ 4–5) folgt IV.

Athan.Ep.ad episc.Aeg.et Lib.12: I, II, IV, V, VIII, VI, VII.

Bereits dieser erste Überblick macht deutlich, daß ein und derselbe Häresienkatalog im Hintergrund steht, dessen Elemente von Athanasius erweitert, gekürzt und zum Teil gegeneinander verschoben werden.

Zur Veranschaulichung ihres gegenseitigen Verhältnisses stelle ich, in der oben vorgeschlagenen Reihenfolge, die Texte aus Athanasius Or.c.Ar.1,5–6; Ep.ad espisc.Aeg.et Lib12 und Alexanders Rundschreiben Henos Somatos zusammen.

Punkt I und II

A) Or.c.Ar.1,5 MPG 26,21a.

„Nicht immer war Gott Vater. Sondern es war (ein Zustand, eine Zeit) als Gott allein war und noch nicht Vater war. Später aber ist er Vater geworden. Nicht immer war der Sohn. Da alle Dinge aus Nichts geschaffen sind (γενομένων) und sie alle Geschöpfe und Gebilde (κτίσματα und ποιήματα) sind, ist auch der Logos Gottes aus Nichts geworden und es war (eine Zeit) als er nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Und er war nicht, bevor er wurde (γένηται), sondern er hatte einen Anfang, indem er geschaffen wurde (ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε)".

B) Ep.ad episc.Aeg.et Lib.12 MPG 25,564b.

„Nicht immer war Gott Vater, nicht immer war der Sohn. Aber da alles aus Nichts ist, ist auch der Sohn Gottes aus Nichts. Und da alle Dinge Geschöpfe sind, ist auch er ein Geschöpf und Gebilde (κτίσμα καὶ ποίημα). Und da alle zuerst nicht waren, sondern danach entstanden, so auch der Logos Gottes: es gab (eine Zeit) als er nicht war, bevor er entstand, sondern er hat einen Anfang des Seins (ἀρχὴν ἔσχε τοῦ εἶναι)."

C) Alexander, Ep. Henos Somatos, Urk. 4b, S. 7,19–21 Opitz.

„Nicht immer war Gott Vater, sondern es war (eine Zeit) als Gott nicht Vater war. Nicht immer war der Logos Gottes, sondern er ist aus Nichts geworden. Denn der seiende Gott hat den Nichtseienden aus dem Nichts geschaffen (πεποίηκε). Deshalb war auch (eine Zeit) als er nicht war. Denn ein Geschöpf und Gebilde ist der Sohn."

Es wird hier bereits sichtbar, daß die Verwandtschaft der Kataloge zum Teil darauf beruht, daß Athanasius sich selbst ausschreibt. Or.c.Ar.1,5 (es geht hier um die oben zitierte Stelle) ist in dem Brief an die Ägypter und Libyer 12 benutzt. Punkt I und II stimmen sachlich und im Wortlaut eng zu-

sammen. Der Brief bringt jedoch das Wortmaterial rhetorisch eindrucksvoller in antithetischer Figur. Außerdem steht Alexanders Katalog im Hintergrund.

Punkt III

A) Or.c.Ar.1,5 col.21b.

„Er sagt also, daß es zwei Weisheiten gibt, die eine Gott eigen und zugleich mit ihm seiend; der Sohn aber sei durch diese Weisheit geschaffen (γεγενῆσθαι), und indem er an ihr Anteil hat werde er nur Sophia und Logos genannt (ὠνομάσθαι). Er sagt: Denn die Sophia kam durch die Sophia ins Dasein (ὑπῆρξε), durch den Willen des weisen Gottes. So sagt er auch, daß ein anderer Logos als der Sohn in Gott sei und daß der Sohn, indem er an diesem Anteil hat, wiederum gnadenhalber Logos und Sophia genannt wurde."

B) Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12, col.564c–565a.

„Er ist nicht der Logos, der von Natur (φύσει) im Vater und dessen Substanz zu eigen ist (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ), und nicht dessen eigene (ἰδία) Weisheit, durch die er auch diese Welt geschaffen hat (πεποίηκε). Sondern ein anderer ist der Logos im Vater, der ihm eigen ist (ἴδιος αὐτοῦ) und eine andere die Weisheit im Vater, die ihm eigen ist. Durch diese Weisheit hat er auch diesen (zweiten) Logos geschaffen. Er aber, der eben genannte Herr, wird mit dem Begriff „Logos" bezeichnet (κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος) wegen der vernünftigen Wesen (λογικά)[86] und mit dem Begriff „Sophia" wegen der (von ihm) weise gemachten Wesen (τὰ σοφιζόμενα). (Es folgt Punkt VIII und darin:) und seitdem er entstanden ist (γέγονεν), nannte er (Gott) ihn Logos und Sohn und Sophia . . . (dann, einige Zeilen weiter, col.565b:) . . . denn der Logos ist nicht des Vaters eigener und natürlicher Sproß (γέννημα), sondern auch er ist (es) durch Gnade geworden (χάριτι)."

C) Alexander, Henos Somatos, Urk.4b, S.7,22–8,2 Opitz.

„...noch ist er (der Sohn) der wahre und natürliche (φύσει) Logos des Vaters, noch ist er seine wahre Sophia, sondern er ist eines der Gebilde und Geschöpfe (τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν); im uneigentlichen Sinne (καταχρηστικῶς) aber wird er Logos und Sophia genannt, da auch er durch den eigenen (eigentlichen, ἰδίῳ) Logos Gottes und die Sophia in Gott, durch welche Gott das All und auch ihn geschaffen hat (πεποίηκεν), entstanden ist (γενόμενος)."

Dazu der Tomus Alexanders, Urk.15,4 S.30,17 Opitz (syrischer Text): „(Arius, Achillas und ihre Genossen) leugnen dies: ‚Im Anfang war der Logos' (Joh.1,1) und dieses: ‚Christus, Kraft (δύναμις) Gottes und Sophia Gottes' (1 Kor.1,24), oder daß er der Logos und die Sophia des Vaters ist, lehren sie nicht."

---

[86] Es ist an die Erschaffung der logika gedacht.

Auch hier in Punkt III (die beiden Logoi und Sophiai) besteht die Verwandtschaft von Or.1,5 mit dem Brief an die Ägypter und Libyer. Doch schlägt in letzterem die Ähnlichkeit mit Alexanders Rundschreiben stärker durch als in Or.1,5. Der Satz im Brief nach Ägypten und Libyen: „Er wurde Logos genannt wegen der vernünftig erschaffenen Wesen usw.", ist vielleicht aus Asterius entnommen.[87] Doch weist Athanasius öfter auf die Verwandtschaft zwischen Arius' Thalia und Gedanken des Asterius hin.[88]

Punkt IV (Wandelbarkeit des Logos)

A) Or.c.Ar.1,5 MPG 26,21c.

„Und von Natur ist, wie alle (vernünftigen Geschöpfe), so auch der Logos wandelbar (τρεπτός), aber durch seinen eigenen freien Willen bleibt er gut (καλός), solange er will; freilich wenn er will, kann auch er sich wandeln wie wir, da er veränderlicher Natur ist. Er (Arius) sagt: Deswegen nämlich, und zwar weil Gott vorauswußte, daß er gut sein würde, hat er ihm im voraus die Herrlichkeit gegeben, die er danach als Mensch und auf Grund seiner Tugend erlangte, so daß ihn Gott wegen seiner Werke, die er vorauswußte, zu einem, der jetzt derartig beschaffen war (d.h.: der zugleich die Herrlichkeiten empfing) machte."

B) Ep.ad episc.Aeg. et Lib.12 MPG 25, 564bc.

„(Arius sagt vom Logos), daß er zwar von Natur wandelbar ist, aber durch seinen eigenen freien Willen (ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ) gut bleibt, solange er will. Freilich, wenn er will, kann auch er sich wandeln wie alles. Deswegen nämlich hat Gott, der vorherwußte, daß er gut sein werde, ihm zuvor diejenige Herrlichkeit (δόξα) gegeben, die er durch seine Tugend danach erlangen würde, so daß er durch seine Werke, die Gott vorherwußte, jetzt ein solcher geworden ist."

C) Alexander, Henos Somatos Urk.4b 8,2 Opitz.

„Deshalb ist er auch wandelbar und veränderlich von Natur wie auch alle vernünftigen Wesen (λογικά). Es fragte sie (den Arius und seine Anhänger) nun jemand, ob der Logos Gottes sich ändern könne, so wie der Teufel sich änderte, und sie scheuten sich nicht zu sagen: Ja, er kann es. Denn er ist veränderlicher Natur, da er gemacht und geschaffen ist (γενητὸς καὶ κτιστὸς ὑπάρχων)."

In diesem Punkt IV ist die wörtliche Übereinstimmung von Ep. ad episc.Aeg. et Lib. mit Or.c.Ar.1,5 besonders groß. Der Text Alexanders enthält stärkere Anklänge an Origenes (Erwähnung der λογικά und – aus Streitgesprächen in Alexandrien zitiert – den Hinweis auf die Wandlung des Teufels). Den in Urkunde 4b fehlenden arianischen Gedanken von der Erwählung des Sohnes, der auf Gottes Vorherwissen seiner Bewährung beruht,

[87] So. G. Bardy, Lucien S.345 Frg. X.
[88] Or.c.Ar.2,37 MPG 25,225ab. – De decr.8,1 S.7,20f. Opitz.

bringt Alexander in seinem Brief an Alexander (von Thessalonich?),[89] wo unverkennbar auf Diskussionen in Alexandrien Bezug genommen wird.

Punkt V

A) Or.c.Ar.1,6, MPG 26, 21c–14a.

„Er wagte wiederum zu sagen, daß der Logos auch nicht wahrer Gott ist. Wenn er auch Gott genannt werde, so ist er doch nicht wahrer Gott. Sondern durch Gnadenteilhabe, wie auch die andern alle, wird er nur dem Namen nach Gott genannt. Und da alle hinsichtlich ihres Wesens (κατ' οὐσίαν) Gott fremd und unähnlich sind, so ist auch der Logos in allem fremd und unähnlich dem Wesen und der Eigentümlichkeit des Vaters (τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος). Er gehört vielmehr zu den gemachten und geschaffenen Wesen (τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος) und ist eines von ihnen."

B) Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12, MPG 25, 564c–565a.

„Sie sagen also, daß auch der Christus nicht wahrer Gott ist, sondern durch Teilhabe wird auch er, wie auch die andern alle, Gott genannt. (Es folgt Punkt III über die beiden Logoi und Sophiai. Dann col.565a): . . . Jedenfalls sagen sie: Da alle (scil. Geschöpfe) dem Wesen nach fremd und anders sind (ξένων πάντων καὶ ἀλλοτρίων ὄντων κατὰ τὴν οὐσίαν τοῦ πατρός) in bezug auf den Vater, so ist auch er in allem fremd und anders in Hinsicht auf das Wesen (οὐσία) des Vaters, sondern gehört zu den gemachten und geschaffenen Wesen und ist eines von ihnen. Denn er ist ein Geschöpf und Gebilde und Werk (κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα καὶ ἔργον)."

C) Alexander, Henos Somatos Urk.4b S. 7,21 und 8,3 Opitz.

„Denn der Sohn ist ein Geschöpf und Gebilde (κτίσμα ... καὶ ποίημα). Weder ist er dem Vater wesensgleich (ὅμοιος κατ'οὐσίαν), noch ist er wahrer und natürlicher (φύσει) Logos des Vaters . . . (= Punkt III. Es folgt Punkt IV und daran anschließend): Fremd und anders und abgesondert (ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος) ist der Logos vom Wesen (οὐσία) Gottes."

Mit geringen Abweichungen stimmen hier Or.1,6 und der Brief an die Bischöfe Ägyptens und Libyens überein. Die Bezeichnung „Christus" statt „Logos" im Briefe kommt aus Or.c.Ar.1,9 (col.29b Zeile 5). Sie erinnert an Asterius, der öfter „Christus" vom Präexistenten gebraucht.

Punkt VI und VII

A) Athanasius, Or.c.Ar.1,6 MPG 26, 24ab.

(An V anschließend) „Nebst diesen (Behauptungen) schrieb er in der Thalia nieder, daß also auch dem Sohn der Vater unsichtbar ist und der Logos seinen Vater vollkommen und genau weder sehen noch erkennen kann. Sondern auch was er erkennt und was er sieht, weiß und sieht er entsprechend

[89] Urk.14 S.21,18f. Opitz.

seinen eigenen Fähigkeiten (ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις), wie auch wir erkennen entsprechend dem eigenen Vermögen (δύναμιν). Er (Arius) sagt: Denn auch der Sohn erkennt nicht nur den Vater nicht genau, denn er gelangt nicht zum angemessenen Begreifen (λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν), sondern der Sohn selbst kennt nicht sein eigenes Wesen (τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε)."

B) Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12 MPG 25, 565b.

(Nach der Einschaltung aus Asterius col.565b Zeile 9–12: „sie sagen", folgt in col.565b Z.13): „Dazu sagte er (Arius), daß für den Sohn der Vater *unaussprechlich* (ἄρρητος) ist. Und der Sohn kann den Vater vollkommen und genau (τελείως καὶ ἀκριβῶς) weder sehen noch erkennen. Aber auch was er erkennt und sieht, weiß er entsprechend (ἀναλόγως) seinen eigenen Fähigkeiten (μέτροις) und er sieht (ebenso) wie auch wir erkennen und sehen gemäß dem eigenen Vermögen (δύναμιν). Er fügte aber auch dies hinzu, daß der Sohn nicht nur den eigenen Vater nicht genau kennt (οἶδε), sondern auch nicht sein eigenes Wesen (οὐσίαν) kennt."

C) Alexander, Ep. Henos Somatos Urk.4b, S. 8,4 Opitz.

„Und der Vater ist dem Sohne unsichtbar. Denn der Logos erkennt den Vater weder vollkommen noch genau (τελείως καὶ ἀκριβῶς), noch kann er ihn vollkommen sehen. Denn sogar sein eigenes Wesen kennt der Sohn nicht (οὐκ οἶδεν) wie es ist."

Im Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe ist Or.c.Ar.1,6 wörtlich benutzt. Aber in diesem Text sind Änderungen und Erweiterungen eingeflossen, worauf unten einzugehen sein wird.

Punkt VIII

A) Athanasius Or.c.Ar.1,5 MPG 26, 21ab.

„Er (Arius) sagt: Denn Gott war allein und der Logos und die Sophia war noch nicht. Denn, als er uns erschaffen (δημιουργῆσαι) wollte, da machte er einen (πεποίηκε ἕνα τινά) und nannte ihn Logos und Sophia und Sohn, damit er uns durch ihn erschüfe (δημιουργήσῃ)." (Es folgt Punkt III: zwei Logoi und Sophiai).

B) Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12 MPG 25, 565a Zeile 11.

„Und wiederum sagen sie: Nicht schuf er uns um jenes (des Logos) willen, sondern jenen um unsertwillen. Sie sagen: Denn Gott war allein und der Logos war nicht mit ihm. Dann, als er uns erschaffen wollte, da machte er diesen und gleich als er entstanden war (γέγονεν) nannte er ihn Logos und Sohn und Sophia, damit er uns durch ihn erschüfe. Und wie alles durch den Willen (βουλήματι) Gottes entstand (ὑπέστη), obwohl es vorher nicht war, so ist auch er, der vorher nicht war, durch den Willen Gottes geworden."

C) Alexander, Henos Somatos Urk.4b, S. 8,6 f. Opitz.

„Denn um unsertwillen ist er (der Sohn) gemacht worden, damit Gott uns

durch ihn wie durch ein Werkzeug schüfe (κτίσῃ). Und er würde nicht existieren (οὐκ ἂν ὑπέστη), wenn Gott uns nicht hätte schaffen wollen."

Der Brief an die Ägypter und Libyer stimmt fast wörtlich mit Or.1,5 überein. Er stellt eine (in Or.1,5 fehlende) polemische Sentenz voran: „Er schuf uns nicht um jenes willen, sondern jenen um unsertwillen." Sie scheint aus Alexander entnommen zu sein. Ein weiterer Zusatz betrifft die Erschaffung des vorher nicht seienden Sohnes durch Gottes Willen.

b) Verhältnis dieser Berichte zueinander

1) Athanasius schreibt sich nicht mechanisch ab, sondern wechselt, wie schon bemerkt, bei ziemlich gleichbleibendem Gedankengut die Reihenfolge der einzelnen Punkte und bringt die neu benachbarten durch begründende Verknüpfung in einen Gedankenzusammenhang; er macht Zusätze und kürzt. Auch die zusammenraffende Wiederholung von Gedanken der Thalia in Or.c.Ar.1,9[90] ist kein bloßer Abklatsch von Or.1,5–6. Die Annahme, Athanasius schöpfe freischaffend aus dem Schatz seines Gedächtnisses, empfiehlt sich wegen der ausgedehnten wörtlichen Übereinstimmungen kaum.

2) Die Verwandtschaft der antiarianischen Kataloge des Athanasius rührt aber auch daher, daß die Aufzählung der Häresien des Arius in Alexanders Rundschreiben „Henos Somatos" als der zugrundeliegende Typus erkennbar ist.

In dem athanasianischen Bericht De decr.Nic.syn.6,1 scheint Alexander selbständig herangezogen zu sein. So schließt Punkt II (S. 5,24–26 Opitz) wie bei Alexander (Urk.4b S.7,21 Opitz) mit den Worten: „Denn ein Geschöpf und Gebilde ist der Logos (Alexander: Sohn)". Und in Punkt III (zwei Logoi und Sophiai) wird wie bei Alexander zuerst vom Logos und dann von der Sophia gesprochen (De decr. S. 5,27 Opitz)[91] und der Ausdruck Alexanders: „Im uneigentlichen Sinne (καταχρηστικῶς) wird er Logos und Sophia genannt" (Urk.4b S.7,23) kehrt in De decr.6,1 (S.5,29) wieder. In der Polemik von De decr.6,3–5 (S.6 Opitz) wird wahrscheinlich auf Alexanders Erörterung des arianischen Begriffs der Sohnschaft in seinem Brief an Alexander (von Thessalonich?)[92] zurückgegriffen. Andererseits gibt es Fälle, wo Or.c.Ar.1,5 enger mit Alexander zusammenstimmt.

Zwar ist kaum anzunehmen (wie man zuweilen meinte),[93] daß Alexanders Rundschreiben von dem damals noch recht jungen Diakon Athanasius verfaßt sei. Aber, daß sich der Bischof die Liste der Ketzereien des Arius von Athanasius zusammenstellen ließ, ist nicht unwahrscheinlich. Freilich trägt Alexander, welcher die Streitpunkte aus den vorangegangenen Verhandlungen genau kannte, die Verantwortung für den Text.

---

90 Vgl. MPG 26,29 Zeile 11.
91 Or.c.Ar.1,5 col. 21b Z. 5 u. 7 hat die umgekehrte Reihenfolge.
92 Urk.14 S.21,15ff. Opitz.
93 Vgl. Stead (s.o. A. 1) S.34 A. 1.

3) Athanasius hat nicht nur sich selbst ausgeschrieben und das Verzeichnis Alexanders benutzt. Er bringt in seinen Berichten neues Material hinzu.

In Or.c.Ar.1,5 (col.21b Zeile 10 bis c Z.3/4) ist ein Einschub aus Asterius zu erkennen. Der Sohn ist nicht die wahre Macht (Dynamis) Gottes, sondern eine der geschaffenen Mächte.[94] Der Einschub endet mit dem Zitat von Psalm 45,8: „David singt folgendermaßen ‚Herr der Mächte'" (col.21c Zeile 3). Das wird durch das gleiche Asteriuszitat in De decr.Nic.syn.20 (S.16,38–17,4 Opitz) sichergestellt, wo ebenfalls Ps.45,8 den Abschluß bildet.[95] Es folgt in Or.1,5 der Punkt IV (col.21c Zeile 3 f.), den Bardy[96] schwerlich zu Recht dem Asteriuszitat zurechnet. Die Asteriusparallelen zur eben besprochenen Stelle aus Or.1,5 zeigen, daß Athanasius nicht mit den Originalschriften, sondern mit daraus gefertigten Auszügen arbeitet.

Die gleiche Einschaltung aus Asterius kehrt im Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe wieder, aber sie schließt sich hier nicht, wie in Or.1,5 an Punkt III (die beiden Logoi und Sophiai) an, sondern erscheint in der Fortspinnung von Punkt VIII (Erschaffung des Sohnes um unsertwillen).

Das könnte dafür sprechen, daß der Punkt VIII in Or.1,5 (col. 21ab) ebenfalls auf Asterius zurückgeht. Man vergleiche in der obigen Übersicht (Punkt VIII A) den Wortlaut mit Asterius, Fragment VIII:[97] „Da Gott, als er die entstandene Natur erschaffen wollte, sah, daß sie nicht an der unmittelbaren Hand Gottes und an seiner Schöpfertätigkeit teilhaben konnte (d.h.: sie ertragen konnte), macht und erschafft er zuerst allein einen Einzigen und nennt ihn Sohn und Logos, damit, wenn dieser in der Mitte stünde, nunmehr auch alles durch ihn entstehen könne. Das haben Euseb, Arius und Asterius, der geopfert hat, nicht nur gesagt, sondern auch zu schreiben gewagt". Besonders auffällig ist die Wendung: „er schuf ‚einen'" in beiden Texten. In der Variante des Asteriusfragments (De decr.Nic.syn.8) wird der Sohn „Diener und Helfer" (ὑπουργός und βοηθός) beim Schöpfungswerk genannt. Arius habe das von Asterius abgeschrieben.

Athanasius nennt neben Asterius auch Euseb von Nikomedien und Arius als Verfechter dieser Lehre, also den Kreis der Lukianisten, es dürfte sich um ein lukianistisches Erbe handeln. Von daher ist es nicht wahrscheinlich, daß Arius dies „abgeschrieben" hat. Athanasius will ihn als Gefolgsmann eines Apostaten brandmarken. In der Tat kehren Gedanken des Asteriusfragments Nr.VIII (Bardy) bei Arius wieder: der Sohn ist als einziger von Gott selbst erschaffen (μόνος ὑπὸ θεοῦ ὑπέστη)[98] und er ist Helfer und Diener Gottes beim Schöpfungswerk.[99] Konstantin tadelt Arius, der sich einen wunderlichen Glauben zurechtmache, „daß Gott das neu entstandene und geschaffene

---

94 Asterius Frg. I, IIa, Xc Bardy, Lucien S.341f.; 345.
95 Vgl. auch Or.c.Ar.2,37 MPG 26,228a.
96 Frg. IIb Bardy, Lucien S.342.
97 Bardy, Lucien S.344 = Athan. Or.c.Ar.2,24 MPG 26,200 a; vgl. De decr.8 S.7, 18–22 Opitz.
98 Bekenntnis an Alexander Urk.6 S.13,11 Opitz.
99 Arius bei Konstantin Urk.34 S.73,7f. Opitz.

Sein des Christus machte und als Hilfe (βοήθειαν) für sich bildete (παρεσκευάσατο)". Der Kaiser fährt fort: „Du nennst neu hinzugebracht (ἐπείσακτον)[100] und gleichsam Diener (ὑπηρέτην) an einem pflichtgemäßigen Werk den, der ohne Erwägen und Berechnen . . . alles vollbringt)".[101] Es fehlt aber in Or.1,5 die Bemerkung des Asterius, daß die Schöpfung die unmittelbare Hand Gottes nicht ertragen hätte. Andererseits hat Or.1,5 eine in den Asteriuszitaten nicht erwähnte anthropozentrische Kosmogonie: der Sohn ist gemacht, damit er den Menschen erschüfe. Das spricht doch eher für Benutzung des Arius als des Asterius.

4) Zu dem Material, welches die Kataloge des Athanasius über den Alexanderbrief hinaus enthalten, gesellen sich Entnahmen aus der Thalia des Arius (oder, wahrscheinlicher, aus einer Sammlung von Auszügen aus diesem Werk). In Or.c.Ar.1,6 gehören dazu die Einzelheiten in Punkt VI und VII (Gottes- und Selbsterkenntnis des Sohnes), welche Alexander nicht hat, und der Punkt IX (die Trias ungleicher Hypostasen).[102] Athanasius scheint auch in seinen späteren Katalogen immer wieder Einblick in seine Exzerpte aus der Thalia genommen zu haben. So spricht er im Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe nicht, wie in Or.1,6, von der Unsichtbarkeit, sondern von der Unsagbarkeit (ἄρρητος ὑπάρχει) des Vaters für den Sohn und fügt – was Or.1,6 fehlt – hinzu: „Da er (der Sohn) einen Anfang des Seins hat, kann er den Anfangslosen nicht erkennen".[103] Das entspricht der Thalia in De syn.15 S. 243,14–23 (Opitz). Da in der Epistel die Thalia nicht genannt ist, sieht man, wie vorsichtig man mit dem argumentum e silentio sein muß. Sogar in dem Kurzreferat von Or.c.Ar.1,9 (MPG 26,29b Zeile 8) taucht ein in Or.1,6 nicht erscheinendes Stichwort aus den Thaliafragmenten (De syn.15 S.243,16) auf: συνίει, der Sohn „versteht" nicht (in bezug auf den Vater).

c) Verhältnis der Berichte zur Thalia des Arius und die von Stead bezweifelten Angaben des Athanasius

1) Damit gelangen wir zu der von Stead energisch gestellten Frage nach dem Verhältnis dieser Berichte, insbesondere von Or.c.Ar.1,5–6, zur Thalia des Arius. Es ist Stead ohne weiteres zuzugeben, daß die Berichte, auch dort wo sie aus der Thalia schöpfen, keine Zitate oder Fragmente im strengen Sinne sind. Es fehlt, bis auf geringe Spuren,[104] die metrische Form. Der englische Gelehrte wird auch damit im Recht sein, daß er einen Wechsel von

---

100 Dieser Begriff wird bei Theognost Frg.2 S.76 Harnack (= TU 9,3 Leipzig 1903) abgelehnt. Vgl. Lorenz, Arius S.71.

101 Urk.34 S.73,11–13 Opitz.

102 Vgl. dazu die Thaliafragmente in Athanasius De syn.15 S.242, 23–26 und Tabelle I bei Lorenz, Arius S.44–46.

103 Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12 MPG 25,565c.

104 s. Stead (s.o. A.1) S.26 u. 27.

Poesie und Prosa in der Thalia (nach dem Vorbild des Menipp) für unwahrscheinlich hält.[105]

2) Athanasius selbst bezeichnet seinen Bericht in Or.c.Ar.1,5–6 als Wiedergabe der Lehre der Thalia. Gleich zu Beginn der ersten Rede gegen die Arianer packt er gleichsam den Stier bei den Hörnern und nimmt sich die Thalia vor. Er gibt Or.1,4 zuerst eine Charakteristik des von den Arianern als „neue Weisheit" gepriesenen Werkes und geht dann in Or.1,5 zu Zitaten und Inhaltsangaben über. Nach Anführung der Eingangsverse der Thalia (MPG 26,20c–21a) fährt er fort: die in ihr enthaltenen Spöttereien sind die folgenden – womit gemeint werden[106] Punkt I, II, VIII (dieser mit „er sagt" eingeleitet) und III (hier zweimal φησί und einmal λέγει). Mit den Worten „in anderen Schriften von ihnen" (col.21b Zeile 11) wird der Einschub aus Asterius (vgl. Or.c.Ar.2,37 MPG 26,225b–228a) gekennzeichnet. Die daran anschließenden Aussagen (Punkt IV col.21c Z.4 ff.) werden durch den Parallelbericht Or.c.Ar.1,9 col.29b Z.12–13) und De syn.36,4 (S.263,15–17 Opitz) der Thalia zugewiesen. Wie bereits oben gezeigt (s. Abschnitt IV 1a,3) endet der Einschub aus Asterius mit dem Zitat von Ps.45,8 (MPG 26,21c Z.3). Es folgt Punkt IV (Wandelbarkeit des Sohnes). Die Rückkehr zu Arius wird col.21c Zeile 8 durch die Einzahl „er sagt" unterstrichen. Ohne Bruch fährt Or.1,6 fort: „Wiederum wagte er zu sagen" und bringt Punkt V. Der nächste Verbindungssatz: „Mit diesen Behauptungen schrieb er, wie wenn er dem Teufel in seiner Verwegenheit hätte folgen wollen, in seiner Thalia nieder" (col.24a)[107] bezeichnet keinen Übergang zur Thalia von einer anderen Vorlage, wie man aus dem Wechsel von εἰπεῖν (col.21d) zu ἔθηκε (col.24a Z.10) schließen könnte. Athanasius leitet Entnahmen aus schriftlichen Quellen gern mit „er sagt" ein. Am Schluß des ganzen Abschnitts von Or.1,5–6 steht (col.24bc): „Das sind Teile der Fabeleien, welche sich in der lächerlichen Schrift des Arius finden".

Gemäß den Angaben des Athanasius bezieht sich also der ganze Bericht Or.c.Ar.1,5–6 auf die Thalia. Das ist festzuhalten. Dennoch besteht Steads Bedenken zunächst weiter, daß Athanasius seine, in langjährigem Umgang mit den Arianern gesammelten Kenntnisse mit einfließen lasse. Es ist deshalb eine Untersuchung der Einzelheiten erforderlich. Sie soll sich von dem leichter Feststellbaren zum Schwierigeren fortbewegen.

3) Wir beginnen mit Punkt VI und VII (Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Sohnes) in Or.1,6 (col.24a Zeile 10–b Z.4). Das Stück hat enge Berührungen mit einigen der in De syn.15 ausgehobenen Verse der Thalia (S. 242,19–27; 243,14–23 Opitz). Stead stellt eine Mischung von Zitat und freierer Wiedergabe fest. Er vermutet, daß Athanasius hier in Or.1,6 dieselbe Exzerptesammlung benutzt wie für De syn.15.[108]

---

[105] Stead S.32 gegen F. Loofs PRE ³Bd. 2 (1897) S.13.
[106] s.o. die Übersicht Abschnitt IV 1a.
[107] Die Übersetzung folgt A. Stegmann, Bibl. der Kirchenväter 13 (1913) S.24.
[108] Stead S.24–27.

Diese Beobachtungen lassen sich noch ergänzen. Die Verbindung von Gotteserkenntnis des Sohnes mit seiner Selbsterkenntnis findet sich in De syn.15 (S.243,14–23 Opitz) unter dem Gesichtspunkt des Aussprechens: Gott ist unaussprechlich und unfaßbar für alles, was einen Anfang hat, also auch für den Sohn. In Or.c.Ar.1,6 erfolgt die Zusammenstellung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Sohnes unter dem Gesichtspunkt des Schauens (ὁρᾶν) Gottes. Der Vater ist unsichtbar und kann vom Logos nicht vollkommen gesehen werden. Das bezieht sich auf De syn.15 S.242,20–23 Opitz. Daran schließt sich in Or.1,6 (col.24b Zeile 4–14) wie in De syn.15 S.242,24–26 Opitz) die Erwähnung der drei Hypostasen. Athanasius hat also in Or.1,6 die in De syn.15 voneinander getrennten Aussagen über das Sehen und Aussprechen Gottes miteinander verschmolzen.

Es handelt sich hier um die arianische Auslegung des Jubelrufs von Mt.11,27 (Lk.10,22), die eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint. Denn das athanasianische Fragment „In illud: Omnia mihi tradita sunt“[109] streitet gegen Folgerungen, welche Arius und Euseb von Nikomedien aus diesem Texte zogen. Die Gottes- und Selbsterkenntnis wird nur kurz in § 6 gestreift, dessen Echtheit bestritten wird.[110] Aber es ist interessant, daß in § 5 (MPG 25,217a) die Stelle Jes.7,5 in der erweiterten (lukianistischen) Fassung zitiert wird, wie in einer Anspielung der Thalia.[111] Es ist möglich, daß in die arianische Auffassung des Jubelrufs auch der philosophische Topos von der gegenseitigen Bedingtheit von Gottes- und Selbsterkenntnis hineinspielt: ohne Gotteserkenntnis gibt es keine Selbsterkenntnis.[112]

Die arianische Exegese des Jubelrufs bildet sowohl den Beschluß des Thaliaexzerptes in De syn.15 als auch des Kataloges in Or.1,6 (und in Ep.ad episc.Aeg. et Lib.12). Die Anfügung von Punkt IX (die drei unähnlichen Hypostasen) in Or.1,6 (col.24b Z.4 ff.) spricht nicht dagegen. Dieser Punkt ist auch De syn.15 (S.242,24) mit der Schau Gottes durch den Sohn verknüpft und hat diese Stellung in Or.1,6 behalten.

4) Das unmittelbar vorhergehende Stück, welches Punkt V enthält, setzt am Anfang von Or.1,6 (col.21d) ein und wird umschlossen von den Worten: „Wiederum wagte er zu sagen“ und: „Mit diesen Behauptungen (μετὰ τούτων) . . . schrieb er in der Thalia nieder“. Punkt V hat keine so engen Entsprechungen in den Zitaten von De syn.15. Ich setze den griechischen Wortlaut samt einigen Stellen aus De syn.15 hierher und unterstreiche die gemeinsamen Ausdrücke.

MPG 26,21d–24a: οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστι ὁ λόγος. Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεὸς ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν· ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός. Καὶ πάντων ξένων

---

[109] MPG 25,208–220.

[110] CIPG Nr. 2099.

[111] De syn.15 S.243,13 Opitz. Dazu s. Lorenz, Arius S.163 u. 164 A. 187.

[112] Über diesen philosophischen Topos s. P. Courcelle: Connais-toi toi-même. De Socrate à S. Bernard. Paris 1974 f.

καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι· τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει.

Dazu vergleiche man aus De syn.15:

(Gott) ἴσον οὐδὲ ὅμοιον, οὐχ ὁμόδοξον ἔχει μόνος οὗτος (S. 242,10 Opitz). Ἴδιον οὐδὲν ἔχει (der Sohn) τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ (S. 242,16f.). Weiter: ξένος τοῦ υἱοῦ κατ 'οὐσίαν ὁ πατήρ (S. 242,27). Der Sohn: ἑκατέρων (d.h. dem Vater und dem hl. Geiste) ἀλλότριος οὗτος (S. 243,4). Schließlich: ἀρχὴν τὸν υἱὸν ἔθηκε τῶν γενητῶν (S. 242,15).

Natürlich liegt es nahe zu sagen, daß es sich bei den unterstrichenen Wörtern um aus dem Zusammenhang gerissene Begriffe handelt. Aber wir haben von der Thalia ja überhaupt nur Splitter, die nicht mehr in ihrem Zusammenhang stehen. Die Ähnlichkeit der Terminologie in dem ausgezogenen Stück von Or.1,6 mit Thaliafragmenten zeigt jedenfalls, daß Athanasius Stichworte des Arius benutzt. Ihre Häufung weist auf die Thalia. Will man den Katalog Alexanders als Quelle annehmen (obwohl nicht alles daraus ableitbar ist), so verschiebt man das Problem nur auf das Verhältnis Alexanders zur Thalia.

Zum Anfang unseres Abschnitts aus Or.1,6 fehlen Entsprechungen aus den erhaltenen Thaliafragmenten. Die Behauptung, der Logos sei nicht wahrer Gott, bezieht sich auf Joh.17,3 und war sicher eine Lehre des Arius,[113] wie auch Stead annimmt. Dagegen bezweifelt er die Angabe des Athanasius, gemäß Arius heiße der Logos „Gott" sei jedoch „Gott" nur μετοχῇ χάριτος wie alle anderen und nur mit dem Namen „Gott" benannt (Or.1,6 col.24a).

Stead verweist zur Begründung seines Zweifels auf Or.c.Ar.1,9 (MPG 26,29a), wo Psalm 81,6 zitiert wird: Ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε. Athanasius bemerkt zunächst, der Sohn sei wahrer Gott und dem Vater gleichwesentlich (homousios). Die anderen Wesen aber, zu denen er sagte „Ihr seid Götter", haben nur kraft Teilhabe am Logos durch den Geist diese Gnade (χάριν) vom Vater. Diese Ausdeutung von Ps.81,6 durch Athanasius sei die Grundlage für den zweiten Satz in Or.c.Ar.1,6 (der Logos wird Gott genannt durch Gnadenteilhabe wie alle anderen). „It seems likely in the former passage (d.h. Or.1,6), having correctly noted that Arius declined to call the Son ‚true God', he attributes to him what he himself considered to be the only available alternative."[114]

Das ist keineswegs zwingend. Athanasius beginnt Or.1,9 mit einer Reihe von Thesen, welche das orthodoxe Gegenstück zu denen des Arius sind. Dabei nimmt Athanasius Begriffe, welche nach Or.1,5–6 und dem Katalog Alexanders in den Thesen des Arius vorkamen, auf (φύσει, ἴδιος τῆς οὐσίας [τοῦ πατρός], λόγος [σοφία] ἀληθινός, κτίσμα und ποίημα, θεὸς ἀληθινός, und [gegen die Thalia] De syn.15, S. 242,17; vgl. Urk. 6, S. 12,11 Opitz, ὁμοούσιος) und verwendet sie im rechtgläubigen Sinne. Das macht es von

[113] Vgl. Urk.6 S.12, 4 Opitz.
[114] Stead (s.o. A. 1) S.37.

vornherein wahrscheinlich, daß er auch bei der Auslegung von Ps.81,6 von einem arianischen Text ausgeht. Gestützt wird das durch die Beobachtung, daß diese Exegese von Ps.81,6 nicht von Athanasius herrührt, sondern von Origenes. Dieser deutet den Psalmvers unter Beiziehung von Rm.8,15 (und anderen Stellen) so, daß Gott der einzige wahre Gott sei. Die anderen sind „Götter", indem sie durch den *Geist* die Annahme zu Söhnen empfangen und den eingeborenen (μονογενής) Sohn in sich aufnehmen.[115] Der Text ist in der Übersetzung Rufins überliefert. Aber es scheint nicht, daß dieser stärker eingegriffen hat. Denn das Gesagte entspricht sachlich genau dem, was Origenes an anderer Stelle ausführt.[116] Bei der Exegese von Ps.81,6 in Or.c.Ar.1,9 liegt also keine athanasianische „Alternative", sondern origenistisches Gut vor.

Die Anfangssätze von Or.c.Ar.1,6 (Punkt V) rücken noch näher an Origenes heran, wenn man Buch 2, 2–3 von dessen Johanneskommentar[117] liest. Gott der Vater ist αὐτόθεος und (nach Joh.17,3) μόνος ἀληθινὸς θεός. πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ' »ὁ θεὸς« ἀλλὰ »θεὸς« κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πρώτως »ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως« (Kol.1,15). (S.54,30–34 Preuschen). Es gibt also einen „wahren Gott", den Vater, und unter ihm viele „Götter" durch Teilhabe an Gott (S.33,10f. Preuschen). Der Sohn gehört zu ihnen. Das ist ziemlich genau das, was wir am Anfang von Or.1,6 lesen. Aus diesem Grunde möchte ich annehmen, daß die von Stead beanstandeten Sätze von Or.c.Ar.1,6 nicht Unterstellung des Athanasius sind, sondern ein Bericht über Arius (der sich auf Origenes stützt) – nicht ein wörtliches Fragment, aber mit Verwendung von Begriffen der Vorlage – und zwar (wegen der oben nachgewiesenen Berührungen des dritten Satzes: „da alle Geschöpfe Gott fremd und unähnlich sind" [col.24 Z.4] mit Thaliafragmenten) aus der Thalia. Die Herkunft der Gedanken von Arius halte ich für sicher, diejenige aus der Thalia für wahrscheinlich.

Origenes bemüht sich an den oben besprochenen Stellen seines Johanneskommentares, welche Arius nach meiner Meinung benutzt hat, den Sohn, der zunächst in einer Linie mit den anderen „Göttern" zu stehen scheint, über diese hinauszuheben. Der Logos und seine Herrlichkeit überragt jede Schöpfung, er vermittelt den „Göttern" die Gottheit; er ist Bild Gottes, sie sind „Bilder des Bildes". So hoch Gott über dem Logos steht, soviel höher ist dieser als die vernünftigen Wesen, welche durch Teilhabe Götter sind.[118] Arius bietet ein getreues Echo. Der Sohn ist ein Geschöpf, aber nicht wie eines der (anderen) Geschöpfe,[119] er ist Bild Gottes und die höchste Hervorbringung, deren der Vater fähig ist.[120]

[115] Zitat bei Pamphilus aus Origenes, Johanneskommentar Buch 5. Apol. pro Orig. 5 ed. C. H. E. Lommatzsch, Origenis Opera Bd. 24 (Berlin 1846) S.386f. Auch in Preuschens Ausgabe des Johanneskommentars abgedruckt GCS 10 S.563.

[116] In Joh.2,13–24 S.54f. Preuschen; vgl. 20,300–304 S.372.

[117] Preuschen S.54–56; s. Lorenz, Arius S.76f.

[118] In Joh.2,3,19–21 S.53,9ff. – Frg. S.563,11–13 Preuschen.

[119] Urk. 6 S.12,9f. Opitz.

[120] Thalia, De syn.15 S.243,7–10 Opitz.

5) Wir wenden uns nun dem noch nicht behandelten Teil des athanasianischen Berichts in Or.c.Ar.1,5 zu. Es sind die Punkte I, II, VIII, III und IV.

Parallelen zu den sicheren Thaliafragmenten finden sich in Punkt III (die beiden Logoi und Sophiai).[121] In col.21b Zeile 5–6 wird mit ἡ σοφία γὰρ, φησί, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει das Fragment De syn.15 S.243,5 (Opitz) zitiert ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. Stead (a.a.O. S. 33) bemerkt, daß die Fassung in Or.1,5 der Annahme zweier Weisheiten (oder Logoi) günstiger ist. Freilich kann das Fragment von De syn.15 durchaus im Sinne von Or.c.Ar.1,5 verstanden werden. Aber Stead meint, Arius habe sich nicht mit den von Athanasius behaupteten Worten ausdrücklich und deutlich zu einem Logos (einer Weisheit) in Gott und einem durch diesen Logos geschaffenen Logos oder einer durch diese Weisheit geschaffenen Weisheit bekannt.

Sachlich gehört hierher der Thaliavers: „Weise aber ist Gott, weil er der Lehrer der Weisheit ist."[122] Stead (S.34) vermutet meines Erachtens zu Recht, daß mit „der Weisheit" die personifizierte Weisheit gemeint sei. Wenn er aber fortfährt: „For Athanasius this makes Wisdom into a mere pupil and once again, rather obliquely, implies two wisdoms", so möchte ich dagegen auf Asterius verweisen, wo der Sohn als Schüler des Vaters aufgefaßt wird: wie von einem Lehrer und Künstler hat er das Erschaffen gelernt und diente so Gott, der ihn lehrte.[123] Auch die Lehre, welche der Sohn verkündet, lernt er vom Vater.[124]

Stead betont freilich, Asterius spreche nicht von zwei Weisheiten und Mächten, sondern nur von einer „anderen" Weisheit.[125] „Deshalb können wir wahrscheinlich die Meinung fallen lassen, daß Arius ausdrücklich zwei Weisheiten lehrte."[126] Indessen stehen die Asteriusfragmente I und II der von Athanasius behaupteten Lehre des Arius doch recht nahe. Asterius unterscheidet die ἰδία δύναμις und σοφία Gottes, die anfangslos und ewig in Gott ist, von der geschaffenen Dynamis und Sophia, welche der Christus ist. Der Thaliavers (S.242,16 Opitz): ἴδιον οὐδὲν ἔχει (der Sohn) τοῦ θεοῦ zeigt die gleiche Grundanschauung. Asterius kennt viele geschaffene „Mächte", hebt aber den Christus als πρωτότοκος und μονογενής hervor und stellt ihn als abgeleitete Macht und Weisheit der ungewordenen Macht und Weisheit Gottes gegenüber (Frg. I und II Bardy). Ob man hier von „zwei" Weisheiten oder von einer „anderen" Weisheit spricht, ist ein Streit um Worte. Tatsächlich gilt das Interesse des Asterius dem Gegenüber dieser beiden Weisheiten und Mächte. Und genau so steht es bei Arius. So wie Asterius viele „Mächte" und Euseb von Nikomedien viele von Gott „gezeugte" Söhne kennt, so

---

121 Punkt III wird auch Or.c.Ar.2,37 MPG 26,225ab der Thalia zugewiesen.
122 De syn.15 S.242,18.
123 Frg. IX Bardy = Or.c.Ar.2,28 MPG 26,205c.
124 Frg. XIV Bardy = Or.c.Ar.3,10 col.341a.
125 Frg. I u. II Bardy, Lucien S.341–43.
126 Stead (s.o. A. 1) S.33.

lehrte Arius in der Thalia und in seinen Liedern viele Logoi: πολλοὺς λαλεῖ λόγους ὁ θεός.[127] Das entspricht der origenistischen Hierarchie von Vernunftwesen. Origenes erwähnt neben dem höchsten Logos noch Logoi zweiten und dritten Grades.[128]

Aber während Origenes seinen obersten Logos mit Gott zusammenschließt, trennt Arius seinen Sohn/Logos/Sophia vom Vater. Durch den Willen des weisen Gottes – und das heißt: durch die Weisheit Gottes entstand die Sophia, welche auch Logos und Sohn heißt.[129] Und aus einem Glaubensbekenntnis, welches Arius an Konstantin übersandt hatte, zitiert der Kaiser zustimmend, daß es einen anfangslosen und immerwährenden Logos in der Usia Gottes gebe.[130] „Logos" ist hier – entsprechend der anfangslosen und ewigen Kraft und Weisheit Gottes bei Asterius (Frg. I und II Bardy) – als (unpersönlicher) Logos in Gott, göttliche Vernunft als Eigenschaft Gottes zu verstehen (und insofern auch als Weise der Existenz Gottes).[131] Denn Konstantin warnt gleich darauf, ohne ein Subjekt zu nennen, vor „gottloser Trennung" (χωρισμός). Damit kann nur die Trennung des „Logos" von Gott gemeint sein. Sie besteht darin, daß Arius den Sohn eine ὑπόστασις ξένη nennt (ebd.S.71,4 Opitz). Jedenfalls entnimmt Konstantin (genau wie Athanasius) aus Arius, daß dieser von einem ewigen Logos in Gott sprach. Der Presbyter, der dem geschaffenen Sohn, welcher nichts mit der göttlichen Usia gemein hat, die Bezeichnung „Logos" zubilligte, konnte Gott nicht als ἄλογος belassen. Da schon Alexander von Alexandrien den Tadel, zwei Logoi und Sophiai zu lehren, gegen Arius schleudert, muß ein Grund für diese Anklage vorhanden gewesen sein.

Stead neigt zwar dazu, diesen Grund in der Übertragung des antihäretischen Topos, es würden zwei Christusse gelehrt, auf Arius, zu sehen.[132] Aber dieser stehende Vorwurf kann nicht durchweg als willkürliche Erfindung angesehen werden, sondern stützt sich auf Anhaltspunkte: bei der Gnosis auf die Brechung der Christusgestalt auf verschiedenen Ebenen. Und im Valentinianismus gibt es tatsächlich eine doppelte Sophia.[133]

Dies alles spricht für die Zuverlässigkeit der Angaben des Athanasius über die Lehre von den beiden Logoi und Sophiai bei Arius.

6) In diesem Zusammenhang nimmt Stead auch Anstoß an der Behauptung des Athanasius, daß „Logos" und „Sophia" bloße Namen des Sohnes seien.[134] Ich stimme darin zu, daß für Arius die Herrlichkeiten und Namen,

---

127 Athanasius, De decr.16,3 S.13,29f. Opitz.
128 In Joh.2,3,23 S.56,1 Preuschen.
129 Thalia, De syn.15 S.243, 5–7.
130 Konstantin, Brief an Arius Urk.34 S.70, 31 Opitz: τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον λόγον εἶναι φῇς.
131 Vgl. zur Stelle H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954 S.104.
132 Stead (s.o. A. 1) S.33 und ders., Rhetorical Method in Athanasius, VigChr 30 (1976) 121–37, S.132f.
133 s. Lorenz, Arius S.112ff.
134 Stead (s.o. A.1) S.32–34.

die Gott dem Sohn verleiht,[135] keine leeren Titel darstellen. Sie sind aber verschieden von den Herrlichkeiten und Eigenschaften Gottes selbst: dieser beraubt sich nicht dessen, was er ungeworden in sich selbst hat (Urk.6 S.13,6 Opitz). Er ist der allein Weise, der allein Mächtige (ebd.S.12,5). Die Ehren des Sohnes gehören der geschaffenen Ordnung an; der Vater bringt sie mit dem Sohn zur Existenz, wobei jedoch eine ontologisch-logische Abfolge von Schöpfung zur Verherrlichung besteht. Arius sagt: Wir wissen . . . (ihn) πρὸ αἰώνων κτισθέντα καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρός.[136]

Nur vordergründig widerspricht der Verleihung des Sohnesnamens an den Geschaffenen die folgende Stelle: „Gott hat den Sohn hervorgebracht, nicht als einen, der vorher war, später aber zum Sohn gezeugt oder neu gemacht wurde" (γεννηθέντα ἢ ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν).[137] Damit ist lediglich die Vorstellung der Apologeten (auch des Klemens von Alexandrien) abgewehrt, daß der in Gott ewig vorhandene Logos bei der Schöpfung zum äußeren Wort und zur selbständigen Hypostase wird (durch περιγραφή, wie Klemens sagt). Die Lehre (des Arius) von der Benennung des ersten Geschöpfes als „Sohn" wird keineswegs ausgeschlossen.

Stead verweist auf Or.c.Ar.2,37–38. Dort werden die Arianer angeklagt, daß „Logos" und „Weisheit" für sie bloße Namen ohne Wirklichkeit seien (MPG 26,228ab). Der englische Gelehrte sieht daher in Or.1,5, wo es heißt: Gott nannte ihn Logos, Sophia und Sohn (ὠνόμασεν, vgl. ὠνομάσθαι μόνον col.21b), athanasianische Entstellung am Werk.

Aber das gleiche gedankliche Schema wird schon von Origenes angewendet. Die Vernunftwesen, welche durch *Teilhabe* an Gott zu Göttern erhoben sind, werden zwar „Gott" genannt, sind es aber nicht (λεγομένων μὲν οὐδαμῶς δὲ ὄντων).[138] Diesem origenistischen Gedanken von der Namensverleihung begegnen wir wieder bei Asterius. Der „Sophist" bemerkt in seinem Syntagmation: Gott erschafft „einen" als Schöpfungsmittler und nennt (καλεῖ) ihn „Sohn" und „Logos".[139]

Der Verleihung der Namen „Sohn", „Logos" usw. an den Demiurgen durch Gott entspricht es, daß er unter diesem Namen begriffen und aufgefaßt wird (ἐπινοεῖται). Arius bezieht sich in der Thalia auf den origenistischen Begriff der ἐπίνοια und nennt als solche „Begriffe": Geist, Macht, Weisheit, Herrlichkeit Gottes, Wahrheit, Bild, Logos, Abglanz, Licht.[140] Athanasius nimmt dieses Stichwort der Thalia in dem Parallelbericht zu Or.c.Ar.1,5, nämlich Ep. ad espisc.Aeg. et Lib.12, auf: οὗτος ὁ κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος κτλ.

---

[135] Vgl. Arius, Urk.6, S.13,5f. Opitz. – Thalia, De syn.15 S.243,6–8.
[136] Urk. 6 S.13,4–6 Opitz.
[137] Arius, Urk.6 S.13,1f. Opitz.
[138] In Joh.2,3,21 S.55,31 Preuschen. Vgl. ebd. Zeile 13: τῆς »θεὸς« προσηγορίας τυγχάνουσι.
[139] Asterius Frg. VIII Bardy.
[140] De syn.15 S.243,6–8 Opitz. Vgl. Lorenz, Arius S.88ff.

Es läßt sich nun ein gewisser Unterschied zwischen dem sachlichen Gehalt von Athanasius' Bericht und der feindseligen Beleuchtung, welche er durch kommentierende Wortwahl und Polemik darüber gießt, feststellen. „Und da er (der Sohn) an dieser (Weisheit in Gott) teilhat, wird er Sophia und Logos *bloß* (μόνον) genannt" heißt es in Or.1,5.[141] Die Teilhabe (die für Athanasius natürlich ebenfalls ketzerisch ist, denn der Sohn ist die Weisheit und der Logos Gottes selbst) sichert jedoch den „Namen" einen Wirklichkeitsgehalt im Sinne des Arius, wie auch aus dem Brief an Alexander hervorgeht: die Herrlichkeiten werden „zur Existenz gebracht."[142] Das steht im Widerspruch zur Polemik des Athanasius, welche diesen Wirklichkeitsgehalt bestreitet. Dieser Widerspruch könnte ein Zeichen dafür sein, daß in den Berichten des Athanasius zuverlässiges Material steckt.

Vermutlich bestand der Wirklichkeitsgehalt der „Namen" für Arius außer in der Teilhabe des „Sohnes" an Gott auch in der Vermittlung von Vernunft und Weisheit durch den Sohn an seine Geschöpfe. Im Brief an die Ägypter und Libyer 12 erscheint unter den arianischen Häresien auch: ὁ κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος διὰ τὰ λογικά, καὶ κατ 'ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφιζόμενα (MPG 25,565a). Das ist origenistisch, Origenes betrachtet den Logos als Vermittler der Vernunft an die Vernunftswesen.[143]

Es bleiben noch die in Or.c.Ar.1,5 übrigen Punkte I, II, der schon gestreifte Punkt VIII, und IV zu besprechen.

7) Aus Nr. I und II (Gott war nicht immer Vater, der Sohn war nicht immer) möchte Stead[144] als Ansicht des Arius nur festhalten, daß der Sohn nicht gleichewig mit dem Vater ist. Doch er zweifelt, ob Arius gesagt habe, „Gott war nicht immer Vater". Da Arius jede Veränderung in Gott ablehnte, sei es „gut möglich, daß er lehrte, daß Gott immer Vater war, da er immer die Macht hatte, einen Sohn zu zeugen, wenn er wollte". Das ist nicht ohne weiteres abzuweisen. Der Lukianschüler Theognis von Nicäa lehrte eben dies. Philostorgius bezichtigt ihn deswegen der Abweichung von der reinen Lehre des Arianismus.[145] Asterius[146] drückt sich undeutlicher aus: Schon vor der Erschaffung des Sohnes hatte der Vater präexistent die Kenntnis (ἐπιστήμη) des Zeugens. Denn auch der Arzt hat vor dem Heilen die Kenntnis des Heilens.

Ähnliche Ansichten waren von dem Kleinasiaten Methodius bei der Bekämpfung der origenistischen Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung entwikkelt worden. Origenes faßte, gemäß den logischen Abhandlungen über die Kategorie der Relation (πρός τι), das Verhältnis von Herrscher – Beherrschtem, Schöpfer – Schöpfung, Vater – Sohn als Korrelation auf, und Korre-

---

141 MPG26,21b; vgl. Or.c.Ar.2,37 col.225a Z.15: κατὰ μετουσίαν.

142 Urk. 6 S.13,4–6 Opitz. Zum Begriff der Teilhabe s. Lorenz, Arius S.59f. und Gregg-Groh (s.o. Teil I A. 4) S.106ff.

143 Origenes, In Joh. S.54,21; 55,21 Preuschen.

144 Stead (s.o. A. 79) S.28–29.

145 Philostorgius, Kirchengeschichte 2,15 S.25,23 Bidez-Winkelmann.

146 Frg. IV Bardy = De syn.19 S.246,26–28 Opitz.

lativa sind gleichzeitig.[147] So gibt es keinen Vater ohne Sohn, keinen Herrn ohne Knecht, keinen Allherrscher ohne All, keinen Schöpfer ohne Schöpfung. Da Gott ewig und unveränderlich ist, muß der Sohn und das geschaffene All gleichewig mit ihm sein.[148] Methodius will demgegenüber die Schöpfung im biblischen Sinne als einmalige Tat Gottes retten. Gott ist nicht wegen eines anderen (eines Korrelates wie Sohn, Schöpfung) vollkommen, sondern durch sich selbst.[149] So war er schon vor der Schöpfung *Vater*, Allherrscher und Schöpfer, denn er ist dies an sich selbst. Der Übergang vom Nicht-Schaffen zum Schaffen und umgekehrt, macht Gott nicht veränderlich – denn sein Sein wird dadurch nicht verändert.[150]

Möglicherweise wurde Theognis von ähnlichen Erwägungen geleitet. Doch erinnert die kurze Bemerkung des Philostorgius (soweit überhaupt nach ihr geurteilt werden kann) mit ihrem Verweis auf das immer vorhandene Vermögen (δύναμις) Gottes, einen Sohn zu „zeugen" eher an die Kategorientafel des Aristoteles im 4. Buch der Metaphysik. Dort erscheint das Vater-Sohn-Verhältnis in der zweiten Klasse der Relativa, welche die Beziehung des Tätigen zum Leidenden betrifft und auf den Vermögen (δυνάμεις) und ihrer Wirksamkeit (ἐνέργεια) beruht. Hier spielt die Zeit eine Rolle: auch das, was hervorbringen wird (τὸ ποιῆσον) steht im Verhältnis (πρός τι) zu dem, was es hervorbringen wird (τὸ ποιηθησόμενον).[151]

Bei Asterius ist es nicht klar, ob er mit dem oben angeführten Satz Gott als Vater vor der „Zeugung" des Sohnes bezeichnen will. Philostorgius, der eben dies an Theognis auszusetzen hat (S. 25,25 f. Bidez), tadelt Asterius nicht deswegen, sondern aus anderem Grunde. Und Athanasius nimmt die Stelle als Beweis, daß Asterius gesagt habe: „Es war (eine Zeit) als er (der Sohn) nicht war". Hier ist die Unterstellung mit Händen zu greifen, aber sie ist aus dem von Athanasius gebotenen Material ersichtlich (wiederum ein Beispiel für den Unterschied von berichtetem Stoff und kommentierender Polemik) und als Zusammenfassung der Meinung des Asterius sachlich nicht falsch – dieser nahm in der Tat einen Anfang des vorher nicht seienden Sohnes an.[152]

Für das Verständnis des Streites zwischen Arius und Bischof Alexander ist entscheidend wichtig, daß das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und dem Sohn (Logos) unter dem Gesichtspunkt der Kategorie der Relation (πρός τι) aufgefaßt wurde. Alexander betrachtete wie Origenes den Vater (Gott) und den Sohn (Logos) als ewige und gleichzeitige Korrelativa. Da der Sohn nicht aus Nichts geschaffen ist, „folgt notwendig, daß der Vater immer Vater ist.

---

147 Aristotels, Kateg. 7b 15: δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι. Dazu die Kommentatoren: Porphyrius, In Arist.Categ.ed. Busse S.117,35ff. Am ausführlichsten Simplicius, In Arist.Categ.ed. Kalbfleisch S.189ff. Vgl. Lorenz, Arius S.57.

148 Origenes, De princ.1, 2, 10 S.42,11ff. Koetschau. – Ders. bei Methodius, De creatis 2 GCS 27 S.494,16ff. Bonwetsch.

149 De creat.3 S.495,7.16 Bonwetsch.

150 ebd. S.496,13–31.

151 Aristotels Met.Δ15, 1020b 25 ff; 1021a 15–25.

152 Vgl. auch Frg. VIII Bardy.

Er ist aber Vater, da der Sohn immer bei ihm ist, um dessentwillen er Vater genannt wird".[153] Hebt man das ewige Sein des Sohnes auf, so wird das ewige Sein des Vaters mit aufgehoben (συναναιρεῖται). Das entspricht Aristoteles, Kateg.7b 20. Arius hatte gegen Alexander eingewendet, daß, setze man den Sohn als ewig, der Grundsatz der Gleichzeitigkeit (ἅμα εἶναι) der Korrelate zur Annahme zweier ungewordener Prinzipien (δύο ἀγέννητοι ἀρχαί) führe.[154] So lautet die These Alexanders: ἀεὶ θεὸς ἀεὶ υἱός, ἅμα πατὴρ ἅμα υἱός,[155] oder: ἀνάγκη τὸν πατέρα ἀεὶ εἶναι πατέρα ἀεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ, ἀεί ἐστιν ὁ πατὴρ τέλειος.[156] Als Gegenthese des Arius ergibt sich daraus ganz natürlich: der Vater war nicht immer Vater, denn der Sohn war nicht immer. So berichten Alexander und Athanasius übereinstimmend. Ich sehe keinen Grund, daran zu zweifeln, daß diese Gegenthese von Arius vorgetragen wurde. Arius war in der Schullogik bewandert.[157] Von daher mußte er wissen, daß die Korrelate Vater-Sohn zu den φύσει ἅμα gerechnet wurden. Denn sie gehören zu den συνεισάγοντα ἄλληλα καὶ συναναιροῦντα. Das heißt: Gibt es einen Sohn, dann auch einen Vater. Ist kein Sohn, dann auch kein Vater.[158] Hätte Arius gelehrt wie Theognis von Nicäa, so würde sich Alexanders Polemik gegen die Ungereimtheit richten, daß Arius einen Vater ohne Sohn annehme. Die Sonderlehre des Theognis dürfte, wie auch manches bei Asterius, eine spätere Erweichung sein.

Es läßt sich nicht beweisen, daß die These „der Vater war nicht immer Vater" in der Thalia stand. Zur Sache sind zwei Verse erhalten: „Vernimm, daß die Monas war, die Dyas aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat (ὑπάρξῃ). Deshalb also, auch wenn es keinen Sohn gibt, ist der Vater Gott".[159] Das entspricht der Schulregel über die Korrelativa. Als der Sohn nicht war, war Gott nicht Vater, sondern Gott[160] und Monas.

8) Steads Beobachtung, daß in der Christologie des Arius gemäß den sicheren Fragmenten die Vater-Sohn Beziehung stärker hervortrete als in den Berichten des Athanasius, trifft zu;[161] sie fehlt freilich auch dort nicht. Darüber hinaus zeige Athanasius das Bestreben, den Sohn-Logos des Arius als Geschöpf wie die übrigen Geschöpfe hinzustellen, was durch den Thaliaauszug von De syn.15 nicht bestätigt werde. Arius hebe vielmehr den Sohn über die übrigen Geschöpfe empor.

Betrachten wir zunächst die Aussagen über die Entstehung des Sohnes. In der Thalia gibt Arius dem Sohne einen „zeitlichen" Ursprung, womit gemeint sein dürfte, daß er nicht einem ewigen Wirken, sondern einem einma-

---

153 Alexander Urk.14 S.23,28ff. Opitz.
154 Urk.6 S.13,10–12 Opitz.
155 Arius Urk.1 S.2,1 Opitz.
156 Urk.14 S.23,28–30 Opitz.
157 Sokrates, Kirchengeschichte 1,5 MPG 67,41ab. – Sozomenus, KG.1,15,3 GCS S.38,2 Bidez-Hansen.
158 Porphyrius, In Arist.Categ. S.118,5ff. Busse. Vgl. Aristotels, Kateg. 7b 15.
159 De syn.15 S.243,1f. Opitz.
160 Vgl. Arius, Urk.1 S.2,6 Opitz: Anfangslos ist *Gott* vor dem Sohn.
161 Stead (s.o. A. 79) S.28f.

ligen Willensakt Gottes seinen Ursprung verdankt. Deutlich wird gesagt: „Seit wann und seitdem und von da ab, als er von Gott her existierte" (ἐξ ὅτε καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπέστη).[162] Von daher ist der Vers zu verstehen: „Als ewig verehren wir ihn (Gott) wegen dessen, der in der Zeit entstand" (διὰ τὸν ἐν χρόνοις γεγαότα).[163] Der Parallelismus mit den vorhergehenden Versen (S.242, 11–12 Opitz) macht klar, daß vom präexistenten Sohn und nicht vom inkarnierten die Rede ist; γίγνεσθαι (γεγαότα) bedeutet hier: οὐσίας μεταλαμβάνειν.[164] Auch Georg (später Bischof von Laodikea in Syrien) verstand die Formel des Arius ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν zeitlich.[165]

Es ist richtig, daß in dem Thaliaauszug der Ursprung des Sohnes nicht deutlich mit Schöpfungsbegriffen bezeichnet wird, sondern eher farblos:[166] ὑπῆρξε, ὑπέστη, τὸ ἀρχὴν ἔχον oder mit Ausdrücken des Zeugens (γεννᾶν, τεκνοποιεῖν). Allerdings läßt sich der Vers: „Der Anfangslose setzte den Sohn zum Anfang der Geschöpfe" (ὁ ἄναρχος ἀρχὴν τὸν υἱὸν ἔθηκε τῶν γενητῶν, S. 242,14 Opitz) zwanglos so auffassen, daß der Sohn das (zeitlich) erste der Geschöpfe ist – so wie bei Asterius: πρῶτον γάρ ἐστι τῶν γενητῶν.[167] Die Zeugungsterminologie, die auch in den Briefen des Arius neben der Schöpfungsterminologie angewendet wird, ist von dieser her zu deuten. Denn wenn der Sohn einen Anfang hat, aus Nichts (nicht aus einer Substanz) ist,[168] was ist eine solche „Zeugung" anders als Schöpfung?

Als Geschöpf aus Nichts gehört der Sohn grundsätzlich in eine Reihe mit den übrigen Geschöpfen. Darin ist Athanasius völlig beizustimmen, mag Arius den Sohn noch so hoch erheben. Von dem Titel θεός haben wir oben schon gesprochen. Die Bezeichnung μονογενής besagt keinen qualitativen Unterschied zu den übrigen Geschöpfen. Die Arianer erklärten „Monogenes" damit, daß der Sohn als einziger von Gott selbst erschaffen sei, alles andere von Gott durch den Sohn.[169] Daß der Sohn nicht Geschöpf ist, „wie eines der (übrigen) Geschöpfe" (Urk.6 S.12,9f. Opitz), weist ihn keiner anderen Kategorie zu, sondern beruht auf den besonders glänzenden Eigenschaften und Herrlichkeiten, mit denen Gott ihn ausgestattet hat. Er ist „Vollkommenes Geschöpf" – aber eben Geschöpf.

Hierfür ist auch das Zeugnis der „Mitlukianisten" geltend zu machen. Euseb von Nikomedien gebraucht für den Ursprung des Sohnes Schöpfungstermini (ποιεῖν, κτίζειν) und deutet das „Zeugen" (γεννᾶν) Gottes im Sinne des willentlichen Erschaffens, nicht aber der Entstehung aus der Substanz (Usia) Gottes (z.B. Tautropfen). Die Gottessohnschaft der Menschen wird in Paral-

---

162 S.243,12 Opitz. Zu ἐκ τοῦ θεοῦ s. Lorenz, Arius S.51.
163 S.242,13 Opitz.
164 Plato, Parmenides 156a.
165 Über das Zeitproblem im Arianismus s. Lorenz, Arius S.56f.; 205f.
166 Stead (s.o. A. 79) S.28.
167 Frg. III S.343 Bardy.
168 Arius, Urk.1 S.3,4f.
169 Athanasius, De decr.7,1 S.6,23f. Opitz. – Arius: μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη. Urk.6 S.13,10 Opitz.

lele zu der „des Sohnes" gesetzt.[170] Alexander von Alexandrien bestätigt das.[171] Asterius rechnet den Monogenes zu den geschaffenen (κτισθεῖσαι) Mächten[172] und vergleicht die Christusprädikate mit denen, welche von Gott den Menschen verliehen werden.[173] Diese Zeugnisse weisen auf die Zeit vor Nicäa und müssen auf lukianistische Überlieferung zurückgehen. Stead (S. 25) meint zwar, der Thaliaauszug von De syn.15 vergleiche nirgends den Sohn mit „uns" oder den Menschen. Aber er mißt dem Vers: „Er (Gott) ist unsichtbar für die durch den Sohn Geschaffenen und für den Sohn selbst", den er natürlich kennt, nicht das Gewicht zu, das ihm gebührt. Auch in „was einen Anfang hat, kann den Anfangslosen nicht erkennen oder erfassen wie er ist", sind die Menschen und der Sohn zusammengefaßt (De syn.15 S.242,20 und 243,22f. Opitz). Die Stellen zeigen in Verbindung mit den Aussagen der Lukianisten, daß die Angaben des Athanasius nicht aus der Luft gegriffen sind.

9) Diese Erwägungen haben uns von Punkt II (der Sohn war nicht immer) bereits zu Punkt VIII geführt, der in Or.c.Ar.1,5 auf II folgt (MPG 26,21a Zeile 13–17) und sachlich mit ihm verwandt ist: Gott machte den Sohn, damit er uns durch ihn erschüfe. Stead (a.a.O. S. 31 f.) geht bei der Besprechung dieser Stelle von der polemischen Fassung des Gedankens aus, welche Athanasius in der Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12 (MPG 25,565a Z.11) und in Or.c.Ar.2,29–30 (MPG 26,209a) bringt: der Sohn ist um unsertwillen geschaffen und nicht wir um seinetwillen (was in Athanasius' Augen eine Lästerung ist). Stead betrachtet dies als reductio ad absurdum. Athanasius schreibe den Arianern eine Ansicht zu, die in Wirklichkeit seine eigene Unterstellung sei und unvereinbar mit den Auszügen in De syn.15, die den Sohn erhöhen. Auch die objektivere Darstellung in Or.1,5 sei von daher zu beurteilen. Mit Sicherheit könne den Arianern nur die Lehre zugeschrieben werden, daß der Sohn aus dem schöpferischen Willen Gottes hervorgehe und das erste und oberste Erzeugnis des Schöpfungsgeschehens sei.

In Steads Beobachtung liegt (wie immer) etwas Richtiges, doch gilt das nur für eine Hälfte der Bemerkung des Athanasius. Denn der Satz: „Der Sohn ist um unsertwillen geschaffen", ist durchaus sinnvoll und kann als Gegenstück zu der soteriologischen Aussage, daß der Sohn um unsertwillen Mensch geworden ist und litt, verstanden werden. Dagegen ist der Satz: „Nicht wir sind um seinetwillen geschaffen", ziemlich sinnlos – warum sollte so etwas geschehen? Er scheint aus dem ersten Satz abgeleitet zu sein, um darzutun, daß er eine Herabsetzung des Sohnes enthalte.

Schon Alexander hat diese beiden Sätze ebenso wie Athanasius.[174] Seine Aufzählung nennt die Häresien des Arius, welche auf dem großen Konzil zu

---

[170] Brief an Paulin von Tyrus, Urk.8 Opitz.
[171] Urk.14 S.24,25–25,7 Opitz.
[172] Frg. XVI S.347 Bardy.
[173] Vgl. Arius bei Konstantin: Christus hat um unsertwillen gelitten, Urk.34 S.73,18 Opitz.
[174] Urk.4b S.8,6f. Opitz.

Alexandrien verurteilt wurden.[175] Alexanders Behauptungen konnten damals nachgeprüft werden, und er hatte es im Streit um Arius mit einer kritischen Öffentlichkeit zu tun.[176] Er konnte es sich nicht leisten, seinem Presbyter erfundene Häresien unterzuschieben. Der Satz „nicht wir sind um seinetwillen erschaffen" (den auch ich nicht für arianisch halte) konnte mit einigem Recht dem Arius nur dann entgegengehalten werden, wenn er die zugrundeliegende Anschauung (wie sie in Or.1,5 vor uns tritt) vortrug: Gott schuf den Sohn, damit dieser den Menschen erschüfe.

Der Mensch als Ziel des Schöpfungswerkes ist eine in der jüdischen und christlichen Überlieferung vor Arius anzutreffende Lehre.[177] Es ist nicht verwunderlich, sie bei ihm wiederzufinden. Ein Fragment der Thalia spielt zudem auf die Erschaffung des Menschen durch den Sohn an.[178]

10) Als Geschöpf aus Nichts muß der Sohn wandelbar sein (Punkt IV). Stead geht hierauf nicht näher ein.[179] Die Angaben des Athanasius über die tatsächliche Unwandelbarkeit des Sohnes kraft sittlichen Willens, und über das darauf bezogene Vorherwissen Gottes gehen so ins Einzelne, daß sie schwerlich erfunden sein können. Sie werden auch von Alexander bezeugt.[180] Eine weitere Bestätigung sehe ich in der Stelle des Bekenntnisses, welches Arius an Alexander sandte: wir wissen einen Gott γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ . . . ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον (Urk.6 S.12,9 Opitz). Sieht man von der Zeichensetzung des Herausgebers, die ja nur dessen Deutung des Textes wiedergibt, ab, so enthüllt sich die Zweideutigkeit des Satzes. Er kann nämlich heißen: „Der ihm durch seinen (Gottes)

---

175 Alexander, Urk.4b S.8,11–13 Opitz.

176 Sozomenus KG 1,15 GCS S.34,3 Bidez-Hansen (aus Sabinus).

177 Belege bei Lorenz, Arius S.62f.

178 De syn.15 S.242,20 Opitz: Gott ist unsichtbar denen, die durch den Sohn geschaffen wurden. – Zu den sachlich verwandten Punkten II (der Sohn war nicht immer) und VIII (der Sohn ist geschaffen, damit er den Menschen schüfe) sammle ich einige Anklänge aus den Thaliaexzerpten von De syn.15. Zu οὐκ ἦν πρὶν γένηται (der Sohn. Or.c.Ar.1,5 col.21a Zeile 11f.) ist zu stellen: οὐκ ἦν πρὶν ὑπάρξῃ (Thalia, De syn.15 S.243,1 Opitz); zu ἀρχὴν (τοῦ κτίζεσθαι Or.1,5 col.21a Z. 12; τοῦ εἶναι Ep. ad episc.Aeg et Lib.12 MPG 25, 564b Z. 14f.) ἔσχε die Thaliazeile: τὸν ἀρχὴν ἔχοντα (S.242,12 Opitz); zu ἦν γάρ, φησί, μόνος ὁ θεὸς (vgl. schon bei Punkt I col. 21a, Zeile 6: ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν) καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ σοφία (Or.1,5 col. 21a Z. 13f.) kann man ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν (Thalia, De syn.15 S.243,1) ziehen. In der Parallelfassung des Punktes VIII im Brief an die Ägypter und Libyer wird gesagt: ὁ γὰρ θεὸς τὸν μὴ ὄντα υἱὸν πεποίηκε τῇ βουλῇ, ἐν ᾗ καὶ τὰ πάντα πεποίηκε (MPG 25, 565b Z. 6); vgl. dazu die Thalia υἱοῦ μὴ ὄντος (S.243,2 Opitz) und ὁ υἱὸς οὐκ ὢν ὑπῆρξε δὲ θελήσει πατρώᾳ (S.243,3). Alexander sagt im Katalog der Häresien des Arius: ὁ γὰρ ὢν θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦμὴ ὄντος πεποίηκε (Urk.4b S.7,20 Opitz). Das alles sind keine Parallelen im strengen Sinne, wohl aber ein Zeichen, daß der Bericht des Athanasius in Or.c.Ar.1,5 der Gedankenwelt und Sprache der Thalia nicht ferne steht. Wie vorsichtig man mit Verdächtigungen des Athanasius sein muß, beweist die Tatsache, daß die Erschaffung des Sohnes aus Nichts, die keine Parallele in den erhaltenen Thaliafragmenten hat, durch den Brief an Euseb von Nikomedien als Lehre des Arius gesichert ist.

179 Stead (s.o. A. 79) S.36.

180 Urk.4b S.8,2 Opitz und besonders Urk.14 S.21,12–19.

Willen das Sein gab als einem Unwandelbaren und Unveränderlichen" oder: „Der ihm das Sein gab als einem, der durch seinen eigenen Willen (d.h. des Sohnes) unwandelbar und unveränderlich ist". Mir scheint, daß Arius sich bewußt zweideutig ausgedrückt hat, um seine wahre Meinung versteckt unterzubringen.

Damit ist eine Reihe von Gründen versammelt, welche dafür sprechen, daß der Lehrgehalt von Or.c.Ar.1,5–6 das Eigentum des Arius ist. Der Verdacht auf Unterstellungen des Athanasius konnte mehrfach entkräftet werden. Es zeigten sich Übereinstimmungen mit den Briefen des Arius. Die beiden Kapitel sind mit Bezugnahmen auf die Thalia, Zitaten aus ihr und sprachlichen Anklängen an sie durchsetzt.

11) Wegen der weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmung von Alexanders Katalog[181] mit den späteren Berichten des Athanasius über die Thalia hat G. Bardy[182] angenommen, daß Alexander die Thalia bereits damals kannte.[183] Folgende Übereinstimmungen mit Thaliafragmenten sind zu beobachten: 1. Die Verbindung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Sohnes. Fast wörtlich gleich ist: καὶ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ υἱὸς ὡς ἔστι (Alexander, Urk.4b S.8,5 Opitz) und: αὐτὸς γὰρ ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐρίαγ οὐκ οἶδεν (Thalia, De syn.15 S.243,18 Opitz). Es ist zu beachten, daß die Zusammenstellung der beiden Erkenntnisse unter dem Gesichtspunkt des Schauens erfolgt, nicht des Aussprechens. Es findet sich also bei Alexander die gleiche Verschmelzung (der Gedanken von De syn. S.242,20 und 243,14–18) wie bei Athanasius in Or.1,6. 2. Zu οὔτε δὲ ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί (Alexander Urk.4b S.7,21f. Opitz) und ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος ist der Logos der Usia des Vaters (Alexander S.8,3) stelle ich aus der Thalia: ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ (De syn. S. 242,27 Opitz). Ob darauf Gewicht zu legen ist, daß ἀλλότριος in einem Thaliafragment, welches auf die drei unähnlichen Hypostasen (Gott, Sohn, Geist) deutet (De syn. S.243,4) vorkommt, während ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριαι . . . ἀλλήλων bei Athanasius von den arianischen Hypostasen ausgesagt wird (also in anderem Zusammenhang als bei Alexander), lasse ich offen.[184] Alexander hatte keinen Grund, die Unterscheidung der drei Hypostasen anzugreifen, da er sie selbst vertrat.[185] Er konnte aber ketzerische Begriffe aus ihrer arianischen Gestalt aufspießen. 3. Es ließen sich noch einige mit der Thalia gemeinsame Termini nennen: das Gott Eigentümliche (ἴδιον); der seiende Gott und der (noch) nicht seiende Sohn; der Sohn zu den γενητά gehörig – aber darauf möchte ich nicht bauen. Die Briefe des Arius (Urk.1 und 6 Opitz) bieten weitere Parallelen zu Alexander.

[181] Urk.4b S.7,19ff. Opitz.

[182] S. Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius? Rev. des sciences rel. 7 (1926) 527–32. – Ders. S.Lucien S.246.

[183] Da Alexander bis 328 lebte, muß er die Thalia in jedem Falle kennen gelernt haben.

[184] Or.c.Ar.1,6 col. 24b; vgl. Euseb v. Cäsarea, der diesen arianischen Begriff ablehnt, De eccl. theol.2,13 S.116, 30 Klostermann.

[185] Urk.14 S.25,22–26 Opitz.

Dem Material läßt sich die Wahrscheinlichkeit einer Benutzung von Thaliaexzerpten entnehmen, Gewißheit ist nicht erreichbar.

12) Die Verbindung von Or.c.Ar.1,5 und 1,6 bei Athanasius ist in Alexanders Katalog vorgezeichnet und rückt damit in die vornicänische Zeit zurück. Diese Tatsache widersetzt sich dem Versuch, das Stück Or.1,5 (mit dem Anfang von 1,6)[186] von dem Rest von Or.1,6 (col.24a Zeile 10 ff.) abzusondern und ihm geringere Verläßlichkeit anzulasten.

Athanasius hat selbst bemerkt, daß in dem Thaliaauszug von De syn.15 einige charakteristische Lehren des Arius fehlen. Denn er schickt den Exzerpten eine ergänzende Einleitung voran, in der es heißt, Arius mit seinen Genossen habe gelehrt: Aus Nichts schuf Gott den Sohn und nannte ihn seinen Sohn, und der Logos Gottes ist eines der Geschöpfe und es war (eine Zeit), als er nicht war; er ist wandelbar und kann, wenn er will, sich wandeln. Deshalb sei Arius von Alexander exkommuniziert worden. Danach habe er, von den Eusebianern angereizt, seine Häresie schriftlich in der Thalia niedergelegt.[187] Diese Häresien werden dann in De syn.36 (S.263,16–18 Opitz), unter Hinzufügung der mangelhaften Gottes- und Selbsterkenntnis des Sohnes, nochmals der Thalia zugewiesen.

Warum fehlen sie aber in den Exzerpten? Den Zwecken des Athanasius hätte es ebenso gut gedient, wenn er im Vorspann zu De syn.15 und in De syn.36 auf andere von Arius stammende Dokumente (wie den Brief an Euseb von Nikomedien, wo die Erschaffung des Sohnes aus Nichts vorkommt), Bezug genommen hätte, anstatt auf die Thalia. Er sagt selbst, daß der Auszug in De syn.15 unvollständig ist (ἀπὸ μέρους S. 242,10 Opitz) und es fehlt auch das in Or.1,5 zitierte Eingangsstück. Die wahrscheinlichste Erklärung für das Fehlen wichtiger Lehren dürfte sein: Athanasius hatte, fern von Alexandrien, nur den in De syn.15 gebrachten Auszug aus der Thalia zur Hand, so wie ihm auch anderes Material fehlte.[188] Man kann natürlich noch weiter fragen, warum in den Exzerpten, die sich um das Verhältnis zwischen Gott und seinem Sohn drehen, gerade eine so starke Häresie, wie die Erschaffung des Sohnes aus Nichts oder seine Wandelbarkeit fehlt. Hier sind nur Vermutungen möglich. Die Thalia war kein nach fester Ordnung aufgebautes Glaubensbekenntnis, sondern enthielt lehrhafte Partien (ἱκανὴ δὲ ἀπόδειξις, ῥητῶς λέξω, σύνες ὅτι), hymnische Aufschwünge (ἀνυμνοῦμεν) und Schriftzitate.[190] Arius liebte didaktische Wiederholungen, das Kreisen um einen Gedanken.[191] So wird auch die Thalia einen Gegenstand immer wieder in verschiedener Beleuchtung dargeboten haben, wodurch man sich

---

[186] Also MPG 26, 21a Zeile 3 bis 24a Z. 8.

[187] De syn.15 S.242,1ff. Opitz. Hierzu Lorenz, Arius S.52.

[188] De syn.18 S.245,18–20: τὰς μὲν ἐπιστολὰς αὐτῶν (der Arianer) οὐκ ἔσχον ἐν ἑτοίμῳ, ὥστε καὶ ἀποστεῖλαι.

[189] Vgl. Arius bei Konstantin, Urk.34 S.74,5f.: Ich bin erhoben von Entzücken und hüpfe vor Freude und werde beflügelt.

[190] Athanasius Or.c.Ar.1,8 MPG 26, 25c.

[191] s. Lorenz, Arius S.48.

eine Streuung häretischer Aussagen zu einem Thema über verschiedene Teile des Werkes bewirkt denken kann (auf die sich das Exzerpt von De syn.15 nicht erstreckte). Sei dem, wie ihm wolle. Für unseren Zweck – die Feststellung der Christologie des Arius – ist nicht entscheidend, daß die Thalia die Quelle der in unseren Punkten I bis IX enthaltenen Lehren ist, sondern daß diese auf Arius zurückgehen. Letzteres halte ich aus den oben gesammelten Gründen für sicher. Die Berichte des Athanasius enthalten wichtige Nachrichten, die nicht unverwertet bleiben dürfen. Der Arianismus ist keine Erfindung der orthodoxen Polemik, und Arius ist nicht mit Euseb von Cäsarea in eine Reihe zu stellen.

2. *Die Inkarnationslehre des Arius*

a) Übersicht der christologischen Aussagen

Wir stellen die wichtigsten Angaben über die Christologie des Arius – sie wurden größtenteils bereits vorgeführt –, die sich aus den Briefen und Fragmenten des Arius und aus den Berichten von Alexander und Athanasius gewinnen lassen, nochmals zusammen.

1) Die zweite Hypostase (der „Sohn") ist ein von Gott vor der Schöpfung und zum Zweck der Schöpfung durch einen Willensakt aus Nichts geschaffenes Vernunftwesen. Es gehört auf die Seite der Geschöpfe, wenn es auch einen unvergleichlich hohen Rang hat. Es wird nach seiner Erzeugung (τόνδε τεκνοποιήσας) zum Sohn befördert und adoptiert (ἤνεγκεν εἰς υἱὸν ἑαυτῷ),[192] erhält die Würdenamen „Sohn", „Gott", „Logos", „Weisheit" und andere Herrlichkeiten. Doch ist es ein anderer als die Vernunft (Logos) und Weisheit Gottes selbst. Dieses Wesen ist wandelbar, bleibt aber durch seinen Willen gut. Seine Erhöhung und Erwählung[193] geschieht, weil Gott sein Beharren in der Tugend vorherweiß. Zu diesen Auszeichnungen gehört die Salbung des Präexistenten zum Christus, denn er hat die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt (Ps.44,8).[194] Athanasius tadelt die Arianer, weil sie die Salbung von Ps.44,8 vom präexistenten Logos aussagen. Damit wollen sie die Wandelbarkeit des Logos beweisen.[195] Daß dies schon für den frühesten Arianismus (mithin auch für Arius) gilt, bezeugt Alexander. Ihm hielten die Arianer Ps.44,8 entgegen als Beleg für die Veränderlichkeit des Logos.[196] Vielleicht darf man auch darauf hinweisen, daß Asterius den Präexistenten mit Vorliebe „Christus", den „Gesalbten" nannte (Frg. I, II, X Bardy).

---

192 Thalia, De syn.15 S.242, 15. – Sohn θέσει (durch Adoption): Alexander, Urk.14 S.24, 8–25, 7 Opitz. – Athanasius, De sent. Dion, 23,1 S.63 1–2 Opitz.

193 Alexander, Urk.14 S.21, 22 Opitz.

194 Näheres s. Lorenz, Arius S.220.

195 Athanasius Or.c.Ar.1,37 MPG 26, 86c–89a; 1,51 col. 117b.

196 Urk.14 S.21,23–22,3 Opitz.

Vermutlich rechnete Arius zu den Herrlichkeiten (doxai), welche dem „Sohn" verliehen wurden, auch das vorzeitliche Sitzen zur Rechten Gottes.[197]

2) Dieses geschaffene, präexistente Geistwesen führt das Heilswerk (οἰκονομία) durch, indem es Fleisch annimmt[198] und für uns leidet. Das ist, wie bereits oben bemerkt, eine Logos-Sarx Christologie; der „Logos" nimmt einen seelenlosen Leib (Fleisch) an.[199] Während beim Menschen die Seele Subjekt der Leidensempfindung und der Affekte ist, gilt das beim Inkarnierten vom „Logos". Alexander von Alexandrien berichtet, daß die Arianer die Schriftstellen über die Erniedrigung des Erlösers gegen seine Gottheit ausspielen.[200] Der „Logos" übt also im Inkarnierten die Tätigkeit einer Seele aus und hält, indem er die Gemütsbewegungen einer solchen erleidet, die Affekte von der Gottheit fern. Bei Euseb von Cäsarea, der ebenfalls eine Logos-Sarx Christologie lehrt, ist das ganz anders. Zwar bewegt und belebt der Logos das Fleisch Jesu in der Art einer Seele.[201] Aber er bleibt in seiner Transzendenz, gebraucht den Leib bloß als Werkzeug und wird in keiner Weise von einem Leidensaffekt berührt.[202]

3) Das alles zeigt, wie stark bei Arius das Wesen der zweiten Hypostase von der Inkarnation her bestimmt wird. Markell von Ankyra nimmt gegenüber Asterius die Kernfrage des Arianismus auf: Was war das, was vor der Annahme des Fleisches herabkam und aus der Jungfrau geboren wurde?[203]

Der Versuch, den „Logos" des Arius aus der Logoslehre des Origenes abzuleiten, hat zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt.[204] Ein Vergleich der beiden Auffassungen, den ich hier nicht zu wiederholen brauche,[205] bringt neben Ähnlichkeiten den unüberbrückbaren Gegensatz zu Tage. Vergleicht man aber das Subjekt der Inkarnation bei Origenes und Arius, so zeigt sich überraschende Familienähnlichkeit.

---

[197] Konstantin an Arius, Urk.34, S.72, 27 Opitz: Gott, der sich auf seinen Thron niederläßt, bestimmt sich zum Genossen den Christus. Näheres s. Lorenz, Arius S.167f.

[198] Bekenntnis des Arius und Euzoius: σάρκα ἀναλαβόντα καὶ παθόντα Urk.30 S.64,8. Vgl. Arius in Urk.34 S.70, 33f., 73, 18.

[199] S.oben Teil I, 3.

[200] Urk.14 S.20, 7–10 Opitz. Vgl. Athanasius Or.c.Ar.3,27 MPG 26, 380c–381c. – Eustathius von Antiochien Frg.15 S.100 Spanneut. – M. Richard: S. Athanasius et la psychologie du Christ selon les Ariens. MSR 4 (1947) 5–54.

[201] Euseb, De eccl.theol.1,20 S.87,24–88,22 Klostermann.

[202] Euseb, Demonstr.ev.4,13, 6–7 GCS 23 (1913) S.170,28ff. Heikel. – H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius v. Caesarea, Amsterdam 1939 S.121f. Zwar ist die Demonstr.ev. früher als De eccl.theol., aber es besteht kein Grund für die Annahme, daß Euseb in diesem Punkte seine Meinung geändert habe. Siehe auch Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg 1979 S.312–21.

[203] Asterius Frg. XXVI S.351 Bardy (= Markell Frg. 48 Klostermann).

[204] Vgl. Lorenz, Arius Kap. 1.

[205] Ebd. Kap. 4.

b) Subjekt der Inkarnation und Seelenspekulation bei Origenes

Es ist bei Origenes die präexistente Seele Jesu, welche sich inkarniert. Theophilus von Alexandrien bemerkt: „Außerdem versucht er in den Büchern Peri Archon auch davon zu überzeugen, daß der lebendige Logos Gottes nicht einen menschlichen Leib angenommen habe, und entgegen der Meinung des Apostels hat er geschrieben, daß der, welcher in der Gestalt Gottes Gott gleich war (Phil.2,5–7), nicht der Logos Gottes gewesen sei. Sondern eine Seele, welche aus dem himmlischen Bereich herabstieg und sich der Gestalt der ewigen Majestät entäußerte, habe einen menschlichen Leib angenommen".[206] Das wird durch Origenes, in Joh.20,19,17[207] bestätigt. Die Seele Jesu war in ihrer Vollkommenheit in Gott und im Pleroma, wurde von da ausgesandt und nahm den Leib aus Maria an.

1) Diese Seele ist, wie die übrigen Vernunftwesen und Kreaturen ein Geschöpf des Logos, der alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen hat.[208] An einer Stelle von Rufins Übersetzung der „Grundlehren" heißt es sogar, daß die Vernunftwesen (also auch die Seele Jesu) nicht waren, bevor sie gemacht wurden.[209] F. H. Kettler, der in zwei ausgezeichneten Arbeiten Probleme von Peri Archon und insbesondere der Schöpfungslehre des Origenes dargestellt hat, hält die Ansicht, daß die Vernunftwesen aus Nichts geschaffen seien für eine Eintragung Rufins.[210] Aber streng genommen wird an dieser Stelle keine Schöpfung aus Nichts behauptet – auch ein aus einem Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) Gemachtes ist vorher „nicht da". Die äußerst schwierige Frage kann aus Raumgründen hier nicht behandelt werden.

Origenes wünscht sicherzustellen, daß Gott ewig Schöpfer und ewig Allmächtiger ist. Das ist nur denkbar, wenn auch die ihm unterworfene Schöpfung ewig ist.[211] Der Alexandriner bietet dafür zwei Lösungen an: 1. In der Sophia (dem Sohn), die immer beim Vater war, befanden sich ewig die Ideen von allem, das künftig substantialiter geschaffen werden sollte.[212] Durch den Sohn (die Weisheit) ist Gott ewig Schöpfer und Allherrscher, indem er über die im Sohn vorhandenen Schöpfungsideen herrscht.[213] Bei dieser Annahme

---

206 Theophilus bei Hieronymus Ep.92 CSEL 55 S.152,15–20 Hilberg. Siehe den Testimonienapparat Koetschaus zu De princ.4,4,5 S.355f.

207 S.351,25–28 Preuschen.

208 De princ.1,7,1 S.86,5; 2,6,3 S.141,25–142,5 Koetschau.

209 factae sunt cum ante non essent. De princ.2,9,2 S.165,18.

210 F. H. Kettler: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin 1966, S.23 Anm., und vor allem derselbe, Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes. In: Reformation und Humanismus, Festgabe für R. Stupperich, Witten 1969 S.272–97, auf S.293 A. 136.

211 s. oben Teil IV, 1c7.

212 De princ.1,4,5, S.67,16–68,15. – In Joh.1,19,111 S.23,20ff. Preuschen: die Sophia heißt „Weisheit" κατὰ . . . τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων. Der Logos vermittelt diese theoremata an die Vernunftgeschöpfe. Vgl. In Joh.5,5 S.102,29f.: λόγος (es ist der Logos von Joh.1,1) γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων.

213 De princ.1,2,10 S.42,11–43,4 Koetschau.

müßte es also auch Ideen von Vernunftwesen geben. 2. Die zweite Möglichkeit sei, daß die zahlenmäßig bestimmten Einzelwesen (es ist an die vernünftigen Geschöpfe zu denken) immer waren.[214] Kettler[215] glaubt, daß die zweite Möglichkeit die wahre Meinung des Origenes darstelle. Wie dem auch sei, Origenes spricht von Schöpfung und „Anfang" (initium, ἀρχή) der Vernunftwesen;[216] der Logos geht den Vernunftwesen voraus.[217] Natürlich ist das ein „gedachter" Anfang (ἐπινοουμένη ἀρχή),[218] zeitlos (οὐκ ἦρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν καὶ τοὺς νόες).[219] Vermutlich denkt sich Origenes die Erschaffung der Vernunftwesen als den von Gottes (und des Logos) Willen verursachten Schritt von der Identität des Geistes mit sich selbst (der Logos als Einheit) und der Einheit der Ideenwelt[220] zur Individuation, zur körperlosen Subsistenz der Vernunftwesen (νόες).[221] Denn die Individuation ist nicht erst durch die Einkörperung der vernünftigen Geister verursacht, sondern muß vorher da sein: die verschiedenen Willensbewegungen der Geister von Gott weg (also etwas Individuelles) ist Grund ihrer abgestuften Einkörperung.[222]

Jedenfalls gaben die verschiedenen, in dieser Schöpfungsspekulation des Origenes angebotenen Möglichkeiten Anreiz dazu, Eindeutigkeit und Klarheit herzustellen, wie dies denn auch Arius tat.[223]

2) Die Seele Jesu ist für Origenes wandelbar wie alle geschaffenen Vernunftwesen und durch ihren freien Willen des Guten wie des Bösen fähig.[224] Aber als einziger der geschöpflichen Geister bleibt sie durch ihren Willen gut: von Anfang der Schöpfung an hängt sie unzertrennlich dem Sohne Gottes (dem Logos und der Weisheit) an und handelt nach seinem Wink.[225] Die Festigkeit des Entschlusses und die Größe der Liebe schloß jeden Gedanken an Wandlung aus. Obwohl diese Seele dieselbe wandelbare Natur hat wie alle anderen Seelen, wird durch die lange Gewohnheit die getroffene Wil-

---

214 ἄλλος δέ τις ἐρεῖ· καὶ τὸ καθ' ἓν ἀριθμῷ (scil. ἀεὶ ἦν). De princ.1,4,5 S.68,10f.

215 Ewigkeit der geistigen Schöpfung, mit vielen Belegen.

216 De princ.2,9,1 S.163f.; vgl. den Index bei Koetschau.

217 De princ.1,2,4 S.31,8f.

218 De princ.2,9,1 S.164,1.

219 Fragment aus Antipater v. Bostra, De princ. S.94,14 Koetschau.

220 Zur ἑνάς der geistigen Welt s. Kettler, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes S.22 A. 102.

221 Vgl. De princ.1,7,1 S.81,21 Koetschau: incorporeae substantivaeque virtutes.

222 De princ.1,5,7,8. – E. R. Redepenning: Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bd. 2, Bonn 1846 S.323. – Antipater v. Bostra: ihr (gemeint ist Origenes in De princ.) lehrt, wie die Intelligenzen vor dieser Zeit existierten und wie sie sich zu bewegen begannen, und wie sie in verschiedene Körper hinabstürzten und zu verschiedenen Ordnungen der „Himmlischen und der Irdischen" (vgl. Phil.2,10) wurden . . . (Griechischer Text nach Joh. Damascenus, Sacra parall. MPG 96,501–605 abgedruckt bei H. Görgemanns/H. Karpp (Hrsg.): Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1976 S.266. Ich übernehme die Übersetzung dort auf S.267.

223 s. Lorenz, Arius S.62ff. zum Schöpfungsbegriff bei Arius.

224 De princ.2,6,5 S.144,18–25 Koetschau; vgl. 1,7,2 S.87,4–5. – Redepenning (s.o. A. 222) Bd. 2 S.317,322f.

225 De princ.2,6,3 S.142,4–7 Koetschau; 2,6,7 S.146,15–17.

lensentscheidung zur Natur, so daß die Christusseele sündlos bleibt.[226] Im Grunde ist diese Seele also Geist (νοῦς), denn sie hat sich nicht durch die Sünde zur „Seele" (ψυχή) abgekühlt.[227] Sie ist „Seele" dadurch, daß der Logos sie zur Inkarnation bestimmt.

3) Indem die Jesusseele unverwandt am Logos hängt und ihren Willen mit ihm eint (proposito et voluntate similis),[228] wird sie mit ihm „ein Geist" (ἓν πνεῦμα 1 Kor.6,17)[229] und „eins".[230] Sie geht ganz in ihm auf und faßt ihn ganz in sich.[231] Der Logos (Sohn) gewährt ihr Teilhabe (μετοχή) an sich, wie auch anderen Seelen gemäß dem Maß ihrer Liebe[232] – ihr freilich in einzigartiger Weise.[233] Die Teilhabe am Sohn (Logos) bedeutet Adoption zum Sohne Gottes.[234]

Als charakteristischer Schriftbeweis für die Erhöhung der Seele Jesu erscheint Psalm 44,8 (= Hebr.1,9): „Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt. Deshalb salbte dich Gott, dein Gott, mit Freudenöl mehr als deine Genossen". Durch die Salbung, welche in der substantiellen Einwohnung des Logos und der Vereinigung mit ihm besteht, wird diese Seele zum Christus.[235] Das geschah in der Präexistenz. Aber es scheint, als sei dabei auch das Tugendleben dieser Seele während des Erdenwandels Jesu berücksichtigt worden: „Darum ist auch ein Mensch zum Christus geworden, und das erlangte er wegen seiner sittlichen Güte, wie der Prophet bezeugt: ‚Du liebtest Gerechtigkeit' usw. (Ps.44,8)."[236] Träfe diese Vermutung zu, so wäre das ein interessanter Hintergrund für die von Alexander und Athanasius berichtete Lehre des Arius, daß die Tugend des „Logos" während des Erdenlebens Jesu der Grund für seine vorzeitliche Erwählung zum Sohn gewesen sei. Es ist aber auch bei Arius die Tugend des Präexistenten mit im Blick, denn dieser lobte und pries Gott von Anfang an.[237]

---

226 De princ.2,6,5 S.144,18–145,4.

227 Belege bei Redepenning (s.o. A. 222) Bd. 2 S.386f.

228 De princ.4,4,4 S.353,12.

229 De princ.1,6,3 S.142,5–10.

230 De princ.4,4,4 S.354,15f. Diese Spekulation ist nicht auf De princ. beschränkt, vgl. C.Cels.6,47 S.119,4–15 Koetschau über die Einheit der Seele Jesu mit dem Sohn und Logos.

231 De princ.2,6,3 S.143,1–3 Koetschau.

232 De princ.2,6,3 S.141,27–142,2. – C.Cels.5,39 GCS 3 (1899) S.43,26–44,2 Koetschau: μετοχὴ τοῦ αὐτολόγου. Mit „Jesus" ist nach dem Zusammenhang seine Seele gemeint.

233 De princ.2,6,6 S.145,17–28; 4,4,4 S.354,4.

234 De princ.4,4,5 S.356,6. Über die Einbeziehung des Adoptianismus in die Christologie des Origenes s. Harnack Dogmengeschichte⁵ Bd. 1 S.720.

235 De princ.2,6,4–6 S.143,18–146,9; 4,4,4 S.354,10–18. Vgl. auch die Stellen im Testimonienapparat Koetschaus S.142–46. – In Joh.1,28, 191f. S.35,14–26 Preuschen.

236 Fragment bei Justinian Ep. ad Menam, abgedruckt bei Koetschau zu De princ.2,6,4 S.143,18. Übersetzung nach Görgemanns/Karpp (s.o. A.222) S.365 A.17. Görgemanns äußert Bedenken gegen das Fragment, die sich aber durch die oben vorgetragene Erklärung beheben lassen.

237 Thalia, De syn.15 S.243,12–13 Opitz.

4) Die Einheit der Christusseele mit dem Sohn (Logos, Sophia) führt gemäß Origenes zu ihrer Auszeichnung mit Würdenamen, zu einem Austausch der Benennungen zwischen beiden, der nach der Inkarnation auch auf den Menschen Jesus ausgedehnt wird. Sie heißt Sohn Gottes, Logos, Sophia, Leben, Christus, durch den alles geschaffen ist.[238] Die Christusseele: unum cum ipso (dem Sohn) est atque eius vocabulis nuncupatur et Jesus Christus appellatur, per quem ‚omnia facta esse' dicuntur (Joh.1,3; Kol.1,16).[239] Ja, dieser Seele kommt auch der Name „Eingeborener", μονογενής, zu.[240] Andererseits wird der Demiurg, der eigentliche Sohn, „Jesus Christus" und „Menschensohn" genannt.[241]

5) Als der Sohn Gottes (Logos) zur Ausführung seines Heilswerkes unter den Menschen erscheinen und wandeln wollte, nahm er eine menschliche Seele an, die zwischen ihm und dem Leibe Jesu die Vermittlung bildete. Denn die Gottheit kann sich nicht mit Körperlichem verbinden.[242] Genauer gesagt: Die eine, reine Geistseele, die in ihrer Präexistenz mit dem Logos (Sohn) geeint ist durch ihr willentliches Anhangen und durch Einwohnung des Logos in ihr, nimmt das Fleisch Jesu an. Es inkarniert sich also nicht der Sohn (Logos), sondern der „Christus", die mit dem Logos „gesalbte" Seele, so daß Phil.2,6–7 auf sie zu beziehen ist.[243]

Doch bleibt der Logos der Seele übergeordnet. Er ist zwar „ganz" und wesenhaft (als substantialis [οὐσιώδης] plenitudo, S.144,5 Koetschau) in ihr, zugleich aber auch allgegenwärtig (ubique totus).[244] Er wird auch nicht berührt von den Leiden und Gemütsbewegungen Jesu. Deren Träger ist die Seele.[245] Man könnte sagen, auch wenn Origenes sich nicht in dieser Schärfe ausgedrückt hat: Das vom Himmel steigende Geistwesen nimmt Fleisch an und wirkt in diesem als Seele. Unter diesem Blickwinkel gibt es hier einen Ansatzpunkt für die Lehre von der Annahme eines Soma apsychon durch den Erlöser.[246]

6) Das Beharren der Christusseele im Guten ist den Gläubigen als Beispiel zur Nachahmung vorgesetzt, für die Beschreitung des „steilen Weges der Tugend", welcher die gefallenen Seelen zur Teilhabe am Sohne Gottes und an

---

238 De princ.4,4,4 S.354,17f. Koetschau.

239 s. die vorige Anmerkung. Vgl. De princ.2,6,3 S.142,14–143,17 Koetschau. Die Seele als Logos und Sophia: De princ.4,4,5 S.355,7f. es geht aus S.354,23ff. hervor, daß es sich um die Christusseele handelt. – Leben: 4,4,4 S.354,19–26 Koetschau.

240 De princ.2,6,4 S.143,22 = Frg. bei Justinian Ep. ad Menam: (nach Zitat von Ps.44,8): ἔπρεπε δὲ τὸν μηδέποτε κεχωρισμένον τοῦ μονογενοῦς συγχρηματίσαι τῷ μονογενεῖ καὶ συνδοξασθῆναι αὐτῷ.

241 Epektasis, Mélanges . . . Jean Daniélou Paris 1972 S.411 A.73.

242 De princ.4,4,4 S.353,8–13. – 2,6,3 S.142,11f. Koetschau. Weitere Stellen bei Redepenning (s.o. A.222) Bd. 2, S.384 A.1.

243 De princ. S.353 Koetschau, Testimonia. Das Referat des Theophilus v. Alexandrien ist vollständiger abgedruckt bei Görgemanns/Karpp (s.o. A.222) S.794 Apparat. Vgl. De princ.4,4,5 S.355,14f. Koetschau. – In Joh.20,19 S.351,25–28 Preuschen.

244 De princ.4,4,3 S.352,28f.

245 De princ.2,8,4 S.162,14f. – 4,4,4 S.353,18–354,5.

246 Vgl. Lorenz, Arius S.211ff.

der göttlichen Natur führt, sie zu Söhnen Gottes macht.[247] In der Wiederherstellung werden die (gefallenen) Seelen wieder „Geist" und dem Christus (der „Christusseele") wieder gleich und eins mit ihm sein.[248] Origenes ist „Isochrist."

c) Vergleich mit Arius

Die soeben gemachten Beobachtungen beanspruchen nicht, eine „Christologie" des Origenes zu sein, sondern wollten nur einige Züge dieser Christologie hervorheben, welche sich zum Vergleich mit Arius anbieten. Ich wiederhole sie der Übersichtlichkeit halber.

Der Erlöser, welcher herabkam, sich in Jesus inkarnierte und das Heilswerk für uns durchführte, ist nicht anfangslos. Er ist ein vom Gott-Logos geschaffenes Geistwesen. Es ist wandelbar, wie alle vernünftigen Geschöpfe. Aber es bleibt durch seinen Willen gut und eint seinen Willen vollkommen mit dem göttlichen Willen. Durch diese Übung der Beharrlichkeit ist es tatsächlich unwandelbar. Zur Belohnung für seine Tugend [in der Präexistenz und im (künftigen) Erdenleben] erhält es vorzeitlich Teilhabe am Logos und die Namen „Sohn", „Logos", „Sophia", „Monogenes", „Christus, der alles geschaffen hat" und andere. Es wird in der Präexistenz zum Christus gesalbt (Ps.44,8).[249] Es nimmt Fleisch aus Maria an und erfüllt in diesem Fleisch die Rolle der Seele, empfindet die von Jesus berichteten Affekte und Leiden. Durch die Nachfolge Christi und die Nachahmung seiner Tugend gelangen die Menschen zur gleichen Sohnschaft wie dieser Christus.[250]

Diese Parallelen beweisen meines Erachtens, daß der „Sohn" des Arius aus der Spekulation des Origenes über die Christusseele und nicht aus der Logoslehre des Origenes abzuleiten ist. Die Verbindung von Christusseele und Logos bei Origenes ist die Keimzelle des Arianismus. Arius läßt freilich den bei Origenes hypostatisch gedachten Logos (Sophia) als Eigenschaft Gottes in Gott aufgehen und betrachtet das geschaffene Geistwesen (dem er die Teilhabe am göttlichen Logos und dessen Gnadengaben beläßt) als zweite Hypostase. So werden manche Züge des origenistischen Logos (Sohnes) auf die arianische Hypostase übertragen: die unvollkommene Gotteserkenntnis, die moralische Willenseinheit mit Gott (die aber auch bei der Christusseele des Ori-

247 De princ.4,4,4–5 S.354,19–356,7; vgl. auch S.146, 20 Koetschau.

248 In Joh.1,16 S.20,11–23 Preuschen. – De princ.3,6,4 S.286,6–9: cum vero res ad illud coeperint festinare „ut sint omnes unum" (Joh. 17, 21), sicut est „pater cum filio unum" (Joh.10, 20), consequenter intelligi datur, quod ubi omnes „unum" sunt, iam diversitas non erit. – Rückwandlung der „Seelen" in Geist: De princ.2,8,3 S.155–161 und dazu der kritische Anhang bei Görgemanns/Karpp (s.o. A.222) S.838f.

249 Belege für Arius: Athanasius, Or.c.Ar.1,37 MPG 26,88c–89a; 1,51 col. 117b. Athanasius bemerkt gegen die Arianer: Nicht der Logos wird gesalbt, sondern das Fleisch, ebd.1,47 col.109c. – Alexander v. Alexandrien, Urk. 14 S.21,23.22,3. Vgl. Lorenz, Arius S.220f.

250 Den Isochristismus des Arius bezeugt Alexander, Urk. 14 S.21,15,22f. Opitz. Vgl. Gregg-Groh (s.o. Teil I A.4), Kap. 2 S.43ff.

genes statthat), die „Epinoiai" des Sohnes.[251] Das lag bei dem von Origenes gelehrten Austausch von Eigenschaften zwischen Christusseele und Logos nahe.

Indem Arius den Begriff der Schöpfung aus Nichts auf die Erschaffung dieses Wesens anwendet, schließt er jede Emanationsvorstellung aus und beseitigt Unklarheiten im Origenismus.

d) „Arianische" Christologie im euagrianischen Origenismus

Eine nicht geringe Stütze empfängt diese Ableitung des Arianismus durch die Christologie des Euagrius Pontikus und der von ihm beeinflußten origenistischen Mönche, welche 553 auf dem Konzil zu Konstantinopel verurteilt wurden. Aus den 15 Anathematismen dieses Konzils[252] geht über die Christologie dieser Mönche folgendes hervor.

Ein einziger Geist (Nus) in der ursprünglichen Einheit der Intelligenzen (νόες) hat an der Einung mit dem Gott-Logos durch Liebe und Erkenntnis (γνῶσις, d.h. Schau, θεωρία) festgehalten, während die übrigen fielen. Dieser Nus wird zum Christus (die vorzeitliche Salbung zum Christus nach Ps.44,8 findet sich bei Euagrius Pontikus[253]) und König der vernünftigen Geschöpfe (λογικά). Er hat (als νοῦς δημιουργικός) die körperliche Welt geschaffen. Er ist vom Gott-Logos unterschieden, tauscht aber wegen seines Bleibens in der Liebe und Schau die Namen mit ihm: er erhält den Namen „Gott". Dieser Nus (nicht der Gott-Logos) hat sich nach Phil.2,7 entäußert und menschliches Fleisch angenommen. Hinsichtlich des Seligkeitszieles sind die origenistischen Mönche von 553 Isochristen (Anath.XII und XIII), wie Arius und Origenes.

Hier liegt ohne Zweifel die origenistische Spekulation über die Christusseele zugrunde.[254] Es hat aber eine Fortentwicklung stattgefunden; der „Nus" (die Christusseele des Origenes) ist deutlich als Demiurg der körperlichen Welt bezeichnet.

Arius, der hier von seinem Lehrer Lukian abhängig sein muß,[255] fügt sich

---

251 s. Lorenz, Arius S.78ff.; 90–94.

252 Görgemanns/Karpp (s.o. A.222) S.824–30.

253 Cent. IV, 18,21 Patrol.Orient.28 (1967) S.143 u. 145 Guillaumont. Zur vorzeitlichen Salbung s. die Stellen bei Lorenz, Arius S.218 A.198.

254 s. die Nachweise bei Lorenz, Arius S.215–22.

255 s. Lorenz, Arius S.221 und 212 A.150. Vgl. auch oben Teil I,1 zu Anm. 7 über die Spuren alexandrinischer kirchlicher Gnosis bei Lukian. – Auf das Problem des Origenismus auf der antiochenischen Synode von 268 gegen Paul von Samosata kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. H. de Riedmatten: Les actes du procès de Paul de Samosate, Freiburg (Schweiz) 1952. Skeptisch bezüglich des Materials über diese Synode ist M. Richard: Malchion et Paul des Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée (= Opera Minora, Turnhout Bd. 2 Nr. 25). Siehe auch Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg/Breisgau 1979 S.297. Anm. Es müßte vor einem endgültigen Urteil untersucht werden, inwieweit sogenannte apollinaristische Interpolationen im Dialog mit Malchion vielleicht auf „vor-apollinaristische" und „vor-arianische" Gedanken in der origenistischen Christologie zurückgehen.

zwanglos in diese Entwicklung des Origenismus ein. Die Übereinstimmungen zwischen Euagrius Pontikus und Arius sind auch Grillmeier aufgefallen.[256]

Wie ich nachträglich sehe, hat bereits E. Schwartz den von mir entwickelten Gedanken angedeutet. Er schreibt:[257] „Lukian war Origenianer, nichts weiter; das folgt schon aus seiner philologischen Tätigkeit und dem Eifer, mit dem so treue Origenianer wie Euseb von Caesarea und Paulinus sich der Sache der ‚Lukianisten' Arius und Euseb von Nikomedien annahmen . . . Die Differenz Lukians von Origenes dürfte darin liegen, daß er jenes den Kosmos umspannende Spekulation verengerte und die Seele Christi mit dem Logos identifizierte; auch das ist eine Vereinfachung". Meine These scheint also weniger abwegig zu sein, als sie Herrn Simonetti erscheint.

V. Eine „Nöthige Antwort"

1. Simonetti[258] leitet seinen Widerspruch mit der bewährten pièce de résistance ein, methodologischen Bedenken. Er hält die Benutzung der Angaben Alexanders und des Athanasius für unkritisch. Die Basis der Briefe und sicheren Thaliafragmente dürfe nicht verlassen werden. Jedoch kritische Methode besteht nicht in solchen Pauschalurteilen, sondern in Untersuchung der einzelnen Texte. Ich bin in der Tat der Meinung und habe das oben nochmals begründet, daß Athanasius und Alexander, trotz feindlicher Akzente, die Lehrsätze des Arius zutreffend darstellen und mit ihren Angaben auch manche Fingerzeige zur Korrektur ihrer eigenen Polemik geben. Sogar in rein polemischen Partien des Athanasius steckt zuweilen gutes Material. Ein Beispiel dafür bietet die Untersuchung von Athanasius, Or.c.Ar.3,26 durch M. Richard.[259] Die Nachrichten, welche die Werke des Athanasius darüber hinaus zur frühen Polemik zwischen Arianern und Orthodoxen enthalten, sind überhaupt noch nicht ausgeschöpft.

Die Verwendung der Referate von Alexander und Athanasius in der undifferenzierten Weise Simonettis für unzulässig zu erklären, ist (im Unterschied zu den wohlabgewogenen und vorsichtigen Urteilen Steads) methodisch höchst bedenklich und ergibt ein verwässertes Bild des Arius. Verführe man allgemein nach dem Grundsatz, gegnerische Nachrichten von vornherein auszuschließen, so wären ganze Kapitel aus der Kirchen- und Dogmengeschichte zu streichen.

2. Simonetti stößt sich auch an der Heranziehung von Ariusfragmenten und Referaten aus Konstantins Brief an Arius (Urk.34 Opitz). Denn die Theologie sei nicht die starke Seite des Kaisers. Das mag vom orthodoxen

---

256 Grillmeier (s.o. A.63) S.564.

257 NGG 1911 S.509 = Gesammelte Schriften Bd. 3 (1959) S.317 A.4.

258 RSLR 1981 S.455–60.

259 S. Athanase et la psychologie du Christ chez les Ariens. Opera Minora Bd. 2 (1977) Nr. 32.

Standpunkt aus zutreffen, entbindet aber nicht von der Pflicht, den Konstantintext zu analysieren. Der Kaiser besaß genug Intelligenz, um über schwierige Vorlagen zu urteilen; er war seit zwanzig Jahren von Hoftheologen umgeben und hatte maßgeblich an den Verhandlungen von Nicäa mitgewirkt, so daß ihm Verständnis und richtige Wiedergabe eines Ariusbriefes (κατέχω γάρ σου τὰ γράμματα)[260] ohne weiteres möglich war. Die entstellenden Bemerkungen, welche Konstantin seinem Gegner in den Mund legt, sind leicht erkennbar. Über die Benutzung dieses Textes hätte sich Simonetti bei E. Schwartz unterrichten können.[261] Ich habe darauf hingewiesen, daß Konstantin sich stellenweise dunkel ausdrückt.[262] Aber seit wann ist es der Forschung untersagt, sich um die Interpretation schwieriger Texte zu bemühen?

3. Es wundert nun nicht mehr, daß ähnliche Allgemeinheiten gegenüber der Erhebung der Lehre Lukians von Antiochien geltend gemacht werden. Wenn Simonetti freilich einwirft,[263] man müsse mit gegenseitiger Beeinflussung der Lukianschüler rechnen, so verschweigt er, daß er diese Beobachtung bei mir auf S.181 und S.182–183 (wo ich sie mit Beispielen belege) gelesen hat. Man wird und darf dies merkwürdig finden. Auf welchem Wege soll man denn zu Lukians Lehre vordringen, als durch einen genauen Vergleich der Aussagen seiner Jünger? Dieses philologische Unternehmen hält Simonetti (rein als Faktum) für bedenklich und gewagt und empfiehlt statt dessen eine eigene Hypothese:[264] Lukian habe sich gewandelt, sei zur Kirche zurückgekehrt und in Antiochien wieder aufgenommen worden. Diese Wandlung hätte beachtet werden müssen. Die Bekehrungshypothese (die, nebenbei bemerkt, gar nicht von Simonetti stammt, sondern schon von Pagi, Valesius, Tillemont, Ch. W. F. Walch und anderen vorgetragen wurde) ist möglich, aber nicht beweisbar. Ihr steht entgegen, daß Alexander von Alexandrien bei der Erwähnung der Exkommunikation Lukians davon schweigt und dem Antiochener „Gottlosigkeit" vorwirft.[265] Eine Bekehrung Lukians hätte ihm erlaubt, Arius noch dunkler zu zeichnen.[266]

Überhaupt trägt die Wandlungshypothese für die Ermittlung der Lehre, welche Lukian seinen Schülern weitergegeben hat, gar nichts aus, sondern allein das Zeugnis dieser Schüler.

---

260 Urk. 34 S.72,1 Opitz.

261 Ges. Schriften Bd. 3 (1959) S.240–44. Vgl. auch die Anmerkungen von Opitz zu Urk. 34 und G. Bardy, Lucien S.240f.; 244f.

262 Lorenz, Arius S.167.

263 S.457 A.5.

264 S.457 A.6 mit Verweis auf sein Buch La crisi ariana nel IV secolo, Rom 1975 S.159 Anm.

265 Urk. 14 S.25,12–14 Opitz.

266 So wie die Lehrautorität des Origenes zu seinen Lebzeiten trotz der Exkommunikation in Alexandrien unerschüttert blieb, so wäre das auch bei Lukian denkbar, der zudem zeitweise in Nikomedien lebte und lehrte, wo Euseb, der spätere Bischof von Nikomedien ihn gehört haben soll: Epiphanius, haer.69,5 S.156,5–7 Holl. Bardy, Lucien S.44f. hält allerdings hier eine Konfusion des Epiphanius für möglich.

4. Dasselbe Schema kehrt in bezug auf Euseb von Cäsarea wieder: ich hätte berücksichtigen müssen, daß Euseb sich in seinen letzten Jahren verstärkt dem Arianismus geöffnet habe.[267] Leider finden sich nun gerade beim späten Euseb die stärksten antiarianischen Äußerungen.[268] Simonetti kann dies nicht leugnen. Deshalb spricht er von Annäherung des späten Euseb an den Arianismus in „einigen Punkten": 1) der verstärkten Ablehnung einer substantiellen Emanation oder einer Teilung der göttlichen Substanz (bei der Zeugung des Sohnes). Aber abgesehen davon, daß Euseb als guter Origenist immer so gedacht hat, könnte man auf diese Weise auch „arianische" Tendenzen bei den großen Kappadoziern feststellen – sie alle lehnen Emanation und die Verbindung materiell-körperlicher Vorstellungen mit der göttlichen Usia und der Zeugung des Sohnes ab. 2) Simonetti, der sich sehr unklar ausdrückt (es fehlen auch kontrollierbare Belege aus Eusebs Spätwerk De ecclesiastica theologia), scheint zu meinen, daß beim alten Euseb das Vorhersein (προυπάρχειν) des Vaters vor dem Sohn entschiedener hervortritt. Aber auch hier heißt es bei Euseb in später wie in früher Zeit: ὁ πατὴρ προυπάρχει τοῦ υἱοῦ.[269] Und das ist keineswegs arianisch gemeint.[270] 3) Indem der alte Euseb in De ecclesiastica theologia 2,14[271] nicht mehr, wie in der Demonstratio evangelica, den Christus Autologos und Autosophia nenne, sondern den Vater; den Sohn dagegen nur Logos und Sophia, sei eine Anpassung an die arianische Lehre von den beiden Logoi zu erkennen. Auch wenn die Beobachtungen Simonettis richtig wären, könnte man hier keine Öffnung zum Arianismus hin erblicken, sondern einzig und allein eine Abgrenzung gegen Markell von Ankyra, welcher Vater und Sohn nach Meinung Eusebs zusammenfallen ließ.[272] Wie unsolide das Ganze ist, wird recht deutlich, wenn man darauf stößt, daß Euseb in De eccl.theologia 1,8 S.67,1 (entgegen der Versicherung Simonettis) den Sohn als Autologos und Autosophia bezeichnet. Es ist also nichts mit der Hypothese von des alten Euseb apertura verso l'arianesimo; sie eignet sich nicht zur Diffamierung einer anderen Ansicht.

5. Geradezu an die Mechanik des berühmten Pavlov'schen Reflexes erinnert Simonettis Reaktion auf die Heranziehung zweier mittelalterlicher orientalischer Häresiologen – so etwas ist eo ipso unkritisch. Es handelt sich vor allem (außerdem wird Bar Hebräus einmal erwähnt) um die Berichte über die jüdische Sekte der Magharier bei Asch-Schahrastani (1086–1153/4 n.Chr.) und Al Kirkisani (zwei Jahrhunderte vor Schahrastani), der bei den

---

267 S.457 A.6, mit Verweis auf La crisi ariana S.64f.

268 s. Lorenz, Arius S.209f.

269 Dem.Ev.4,3,5 S.153, 7 Heikel. Vgl. ebd. 5,1,20 S.213,27–30. – Brief an Euphration Urk. 3 S.4,4ff. Opitz. – „In der Lehranschauung Eusebs gibt es nichts, was man Entwicklung nennen könnte" D. S.Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea, London 1960 S.121.

270 s. Lorenz, Arius S.205ff. – H. Berhof, Die Theologie des Eusebius v. Caesarea, Amsterdam 1939 S.71–75.

271 S.115,15–20 Klostermann.

272 De eccl.theol.2,14 S.115,10f. Klostermann.

Orientalisten als zuverlässiger Häresiologe gilt. Da Schahrastani behauptet, Arius sei von dieser Sekte abhängig gewesen, und ich mir die Aufgabe gestellt hatte, die Frage etwaiger jüdischer Einflüsse auf Arius zu untersuchen, mußte diese Nachricht besprochen werden. So haben Poznanski, Nemoy, P. Kahle, Gelb, Wolfson und andere die Angaben über die Magharier durchaus ernst genommen.[273] Hinsichtlich der angeblichen Abhängigkeit des Arius von den Magahariern kam ich zu einem non liquet: „Gewißheit darüber . . . läßt sich nicht erreichen. Abgesehen davon, daß Schahrastanis Nachricht über den Einfluß der Magharier auf Arius sehr spät ist, könnte sie auch nichts weiter sein als eine gelehrte Spekulation seines Gewährsmannes" (S.176). Das sieht in Simonettis Darstellung folgendermaßen aus: „Aber Lorenz geht sogar so weit, Angaben aus orientalischen Quellen, die später sind als das 10. Jahrhundert zu benutzen, um seine Hypothesen zu stützen".[274] Illazioni e forzature nur bei Athanasius?

6. Um der Sache willen und mit Vergnügen bespreche ich die Kritik an meiner Benutzung von Origenes' „Grundlehren". Es geht um De princ.4,4,1.[275] Dort heißt es über den Ursprung des Sohnes: „Non enim dicimus sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit". Ich erwäge (S. 71), ob hier ein Einschub Rufins vorliegt (Simonetti S. 456 A.4: die unkritische Quellenbenutzung werde auch dadurch bewiesen, „daß er Angaben aus De principiis von Origenes als echt annimmt und ohne weiteres die Möglichkeit abweist, daß sie aus Interpolationen Rufins herrühren"). Dabei zitiere ich eine Parallele aus dem alexandrinischen Origenisten Theognost (schrieb zwischen 250 und 280), welche die Echtheit der Origenesstelle stützt. Theognost sagt, daß die Usia des Sohnes nicht aus dem Nichts neu eingeführt wurde.[276] Simonetti meint, man „könne denken", daß Theognost dies gegen Lukian von Antiochien gesagt habe – ein völlig aus der Luft gegriffener Einfall, wie sich gleich zeigen wird. Nach Simonettis Ansicht ist in dem obigen Zitat aus De princ.4,1,1 der Text von aut ex nullis substantibus bis zum Schluß mit „völliger Sicherheit" eine Interpolation Rufins oder gründlich im orthodoxen Sinne verändert. Die Terminologie sei genau dieselbe, welche im arianischen

---

273 s. Lorenz, Arius S.174f. Schahrastani erscheint bei mir dreimal: Seite 91f. (wo eine Angabe von ihm mit einer Stelle bei Athanasius verglichen wird), Seite 172 (eine Bemerkung zur Eschatologie des Arius und des Apollinaris v. Laodikea wird an Urk. 30 (Brief des Arius und Euzoius) und anderen alten Quellen gemessen) und S.174f. (die Nachrichten über die Magharier).

274 S.456.

275 S.349,5–7 Koetschau.

276 Frg. 2 ed. A. Harnack, TU 9,2 (1903) S.76. – Auf die Parallele aus dem Glaubensbekenntnis Gregors des Wundertäters (Lorenz, Arius S.71) möchte ich im Augenblick weniger Gewicht legen, da L. Abramowski (ZKG 87 (1976) 145–66) die Echtheit des Bekenntnisses wieder bestritten hat.

Streit des 4. Jahrhunderts gebräuchlich war. Jedoch abgesehen davon, daß ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν bei Origenes öfter vorkommt und sogar griechisch erhalten ist,[277] daß es bei Tertullian (Adv.Hermog.3,4: fuit autem tempus, cum . . . filius non fuit) und im Streit um Dionysius von Alexandrien auftaucht,[278] scheint es Simonetti entgangen zu sein, daß diese Begrifflichkeit zur Zeit des Origenes längst bereit lag,[279] und zwar in der philosophischen Kosmologie. Der Gnostiker Hermogenes (um 180 n.Chr.) nennt drei Ansichten über die Entstehung der Welt: aut deum de semetipso fecisse cuncta, aut de nihilo, aut de aliquo.[280] Diesselben drei Möglichkeiten kehren im Munde eines Valentinianers bei Methodius wieder. Die Erde mit ihren Lebewesen und Pflanzen ist entweder aus etwas, das von Ewigkeit zugleich mit Gott da war (das ist die Materie), oder aus Gott allein oder (was der Gnostiker ablehnt) aus Nichts.[281] Die gleichen drei Theorien erwähnt Klemens von Alexandrien.[282] Liest man nun im 2. Buch der Hypotyposen des Theognost, daß die Usia des Sohnes a) nicht als von außen stammend angetroffen wird (das heißt, nicht aus einer Materie, einem ὑποκείμενον gebildet ist), b) nicht aus dem Nichts herbeigebracht wurde, c) sondern aus der Usia des Vaters erzeugt wurde,[283] so sieht man, daß das kosmologische Schema auf die Christologie angewendet worden ist. Das erste Buch der Hypotyposen behandelte auch kosmologische Fragen.[284] Eben diese Verwendung kosmologischer Theorien und Begriffe findet sich in De princ.4,1,1: a) der Sohn ist nicht ein Teil der Substanz Gottes (durch Teilung).[285] b) Er ist nicht aus Nichts erschaffen,[286] so daß es eine Zeit gab, als er nicht war. Ich erinnere nochmals an den festen Platz der Formel ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in der Kosmologie (s. Anm.279). c) Nach dem Zeugnis des Athanasius (De decr.Nic.syn.27,1 S.23,17 ff. Opitz)[287] fände sich auch die dritte Theorie bei Origenes: der Sohn ist nicht der Abkömmling einer anderen Substanz oder Wesenheit (Hypostase). Aber das ist eine Bemerkung, die von Athanasius stammt und für den Nachweis des Sitzes unserer Stelle aus De princ.4,1,1 in der Kosmologie gar nicht mehr

---

277 De princ.Frg. 33 Koetschau S.349, 17; 350, 1. Vgl. Görgemanns/Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien Darmstadt 1976 S.783 A.5 und S.85 A.11.

278 ἦν ὅτε οὐκ ἦν und οὐκ ἦν πρὶν γένηται Feltoe S.179, 11, S.167 Nr. 5. (C. L. Feltoe: The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904).

279 Über die Formel ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in der Kosmologie s. Lorenz, Arius S.55 f; 64f. Die folgenden Ausführungen sind Chr. Stead, Divine Substance, Oxford 1977, S.235f. verpflichtet.

280 Tertullian, Adv. Hermogenem 2,1.

281 Methodius, De autex.2,9 GCS 27 S.149,20–150,2.

282 Strom.2,74,1 Stählin.

283 οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ. Theognost, Frg. 2 S.76 Harnack.

284 Stead, Divine Substance S.235. – Lorenz, Arius S.99.

285 Theognosts „aus der Usia des Vaters" widerspricht dem nur scheinbar, vgl. Lorenz, Arius S.72–75. Theognost lehnt wie Origenes jede Teilung der göttlichen Usia ab.

286 s. Lorenz, Arius S.107ff.

287 Abgedruckt bei Görgemanns/Karpp (s.o. A.277) S.784 Apparat. Vgl. S.785 A.11.

erforderlich. Die Nähe zwischen Christologie und Kosmologie (die Welt als „Sohn" Gottes) wurde auch von Origenes' Gegner Kelsus hervorgehoben.[288]

Es ist daran festzuhalten, daß die Stelle De princ.4,1,1 (S.349,4–6 Koetschau) con piena sicurezza nicht auf Rufin zurückgeht. Origenes überträgt ein kosmologisches Schema auf die Christologie.

Damit sind Verfahren und Tendenz Simonettis hinreichend gekennzeichnet. Ich verzichte auf weitere Nachweise (die sich leicht erbringen lassen) und begnüge mich mit zwei abschließenden Bemerkungen.

7. Simonetti (S. 457 f.) bestreitet, daß die Christologie des Arius (und Lukians von Antiochien) adoptianistische Züge trage. Eine Mischung des lukianischen Origenismus mit dem Adoptianismus Pauls von Samosata sei undenkbar. Das ist auch von anderen behauptet worden. Aber Harnack[289] dürfte hier das Richtige gesehen haben. Adoptianismus heißt Lehre über die Annahme zum Sohn. Dieser Begriff kann auf den Menschen Jesus angewendet werden (Paulus von Samosata und die „Adoptianisten"), aber auch auf ein präexistentes Geschöpf („Logos") (Lukian, Arius).[290] Simonetti nimmt dies nicht zur Kenntnis. Um die unbequeme Thaliastelle [die Zeugnisse von Athanasius, Alexander, Konstantin, daß für Arius der Erlöser durch Adoption (θέσει) Sohn sei,[291] zählen für ihn ja a priori nicht, was die Sache sehr vereinfacht] zu beseitigen, welche schon oben zitiert wurde: der Anfangslose setzte den Sohn zum Anfang des (oder „der") Geschaffenen / und beförderte ihn zu seinem Sohn, nachdem er ihn erzeugt hatte (was bei Arius soviel heißt wie „geschaffen hatte"[292]) – sagt Simonetti, hier spreche Arius vom präexistenten Logos und nicht vom Inkarnierten; der Vers habe also nichts mit dem wahren Adoptianismus zu tun. Als ob in der Geistesgeschichte sich Beeinflussungen nicht gerade dadurch vollzögen, daß Ideen auf eine andere Ebene übertragen werden – hier der Gedanke der Adoption vom Menschen Jesus auf den präexistenten „Logos"! Die Behauptung Simonettis, die Adoption falle mit der Schöpfung zusammen, wird durch den Text nicht empfohlen, der Erschaffung (Erzeugung) und Adoption (Anerkennung des „Geborenen" als Sohn) als zwei getrennte Akte darstellt: ἤνεγκεν εἰς υἱὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας.[293] Über die Echtheit der adoptianistischen Aussagen von der sittlichen Bewährung des „Sohnes" habe ich oben gehandelt. Auch Gregg und Groh halten den Adoptianismus für einen wesentlichen Zug der arianischen Christologie und Erlösungslehre.

9. Zu meiner These, daß die arianische Erlösergestalt aus der origenistischen Christusseele abzuleiten sei, führt Simonetti lediglich an, ich stütze

---

288 Origenes, C.Cels.6,47.

289 Lehrbuch der Dogmengeschichte ⁵Bd. 2 S.190.

290 s. meine Darstellung des Verhältnisses von Arius zu Paul von Samosata, a.a.O. S.128–35.

291 Belege s. Lorenz, Arius S.123f.

292 Vgl. Urk. 1, S.3,3 Opitz.

293 Rein grammatisch läßt sich weder für Vorzeitigkeit noch für Gleichzeitigkeit entscheiden, obwohl im Partizip des Aorists gern eine Vorzeitigkeit liegt.

dies damit, daß bei Origenes Phil.2,6–8 (Kenosis) und Ps.44,8 (die Salbung zum Christus) auf die Christusseele beziehe, Arius jedoch auf den präexistenten Christus. „Der selbstverständliche Einwand ist, daß Arius mit dieser Beziehung lediglich zur Tradition zurückgekehrt ist, während Origenes der Neuerer war." Denn beide Stellen seien zu seiner Zeit auf den Logos bezogen worden. Dieser recht oberflächliche Einwand geht an der Kernfrage vorbei, daß bei Arius nicht der eigentliche Logos (der unpersönlich in Gott verharrt) sich entäußert und inkarniert, sondern ein geschaffenes Wesen, dessen Ähnlichkeit mit der Christusseele des Origenes ich ausführlich belegt habe. Es erhält, wie diese Seele, erst sekundär den Namen „Logos" und Anteil am göttlichen Logos. Simonetti schreibt: „Ich hätte mir ganz andere Beweise (gemeint sind Phil.2,6–8 und Ps.44,8) gewünscht, um eine so überraschende Hypothese zu begründen". Hier ist wiederum nicht gewürdigt, daß es nicht bloß um zwei Zitate geht, sondern um zwei in diesen Zitaten (die ja keine beliebigen Bibelstellen sind) beschlossene zentrale Lehrstücke. Die „anderen" Beweise hätte Simonetti auf S. 211–222 meines Buches lesen können. Insbesondere verschweigt er, daß Euagrius Pontikus und die von ihm abhängigen Mönche, von der origenistischen Spekulation über die Christusseele ausgehend, eine Christologie entwickelten, deren Übereinstimmung mit der arianischen auch Grillmeier aufgefallen ist.[294]

Der scharfsinnige und gründliche F. Chr. Baur,[295] welcher von den Grundlehren der altkirchlichen dogmatischen Systeme aus ihre denkerischen Konsequenzen nachvollzieht, hat die Bedeutung der Seelenspekulation für die Christologie des Origenes und des Arianismus durchaus erkannt, ohne eine historische Kausalität ins Auge zu fassen. Er stellt fest, daß die origenistische Spekulation über die Seele des Erlösers kein Beiwerk ist, sondern aufs engste mit dem Kerngedanken des Systems zusammenhängt: der sich selbst bestimmenden sittlichen Freiheit des Subjekts, welche allein eine Einheit des Menschlichen und Göttlichen ermöglicht, wie sie im Willensentschluß der Christusseele hergestellt wird und sich in der Person des Gottmenschen verwirklicht. Der Arianismus habe dann dem Seelenproblem in der Christologie neues Gewicht verliehen. „Die Leugnung einer menschlichen Seele des Erlösers ist . . . ein Hauptpunct der arianischen Lehre" (S. 568). Baur gelangt bis zu der Frage: „Denn welcher Unterschied ist zwischen einer durch die Einwirkung des Logos höher gehobenen menschlichen Seele und einem Logos, der als Geschöpf tief genug steht, die Stelle der menschlichen Seele einnehmen zu können?" (S. 570). Die zwischen den Zeilen zu lesende Antwort lautet „keiner" – und diese deduktiv abgeleitete Antwort Baurs ist dieselbe, welche wir induktiv gefunden und in ihren historischen Zusammenhang gestellt haben.

---

[294] Grillmeier, Jesus der Christus S.564.

[295] F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen 1842 S.566–70.

VI. Schluß

Die Forschung hat zwischen verschiedenen Ariusbildern zu wählen. Gewiß ist der Arius, welchen die Polemik Alexanders und des Athanasius zeichnet, nicht der wahre Arius. Aber auch der zu einem etwas ungebärdigen Doppelgänger Eusebs von Cäsarea verblaßte Arius, der zum Vorschein kommt, wenn man das Zeugnis der beiden Bischöfe und Zeitgenossen für ungültig erklärt, ist nicht der wahre Arius. Er kann nur gefunden werden, und ein Fortschritt der Ariusforschung ist nur erreichbar, wenn man neben dem Selbstzeugnis des Arius auch das unter der polemischen Darbietung steckende gute Material in den Berichten von Alexander und Athanasius heranzieht. Das kann nur auf dem (von Stead und mir beschrittenen) Wege der Textanalyse und nicht durch Urteile a priori geschehen. Arius erweist sich in der Nachfolge Lukians von Antiochien als Origenist und steht in der Tradition der alexandrinischen (kirchlichen) Gnosis und Weisheitslehre. Indem die origenistische Ansicht von der Christusseele zum Fundament seiner Christologie und Erlösungslehre wurde, deutet er nicht nur auf den Origenismus des Euagrius Pontikus hin, sondern verdient einen wichtigen Platz in der Geschichte der Christologie – auch im Hinblick auf die apollinaristische Lehre vom seelenlosen Leib des Christus.[296] Die origenistische Seelenspekulation hat offenbar, wie das Beispiel des Eustathius von Antiochien und Didymus des Blinden dartut, mehr Wirkungen entfaltet, als man bisher annahm. Über die von mir offen gelassene Möglichkeit judenchristlichen oder jüdischen Einflusses auf die Christologie des Arius, war hier nicht zu handeln.

Ein Stein wurde in den Teich der Ariusforschung geworfen und stört das friedliche Wellengekräusel. –

Nach Abschluß dieser Studie wurden mir folgende Arbeiten bekannt: 1) M. R. West, The metre of Arius' Thalia, JThS 33 (1982) 98–106 (ionische Tetrameter, die dem Sotadeus versus sehr nahe kommen. West bedarf keiner nennenswerten Textänderung zur Durchführung des Schemas). 2) Chr. Stead, The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius, VigChr 36 (1982) 233–50. Athanasius vertritt eine Logos-Sarx-Christologie, kann aber in seinem (frühen) Psalmenkommentar unter exegetischem Zwang gelegentlich von der Seele Christi sprechen. Er folgt hier dem Psalmenkommentar Eusebs von Cäsara. Euseb nimmt in seinen Anfängen eine Seele Christi an. Darauf deutet auch die, von Stead nicht erwähnte, Origenesapologie des Pamphilus, welche von Euseb herausgegeben wurde und wo dem Christus eine Seele zugeschrieben wird (Origenes, Werke ed. Lommatzsch Bd. 24, S. 373 f.). Euseb hat sich dann (wohl im Streit mit Eustathius von Antiochien) der Lehre vom „seelenlosen Leib" des Christus zugewendet, welche von den origenistischen Gegnern des Paulus von Samosata vertreten wurde (s. Lorenz, Arius judaizans? S. 213 f.). 3) A. Grillmeier, Markos Eremites und der Origenismus. In: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von

[296] s. hierzu Lorenz, Arius S.21ff.

F. Paschke, Texte und Untersuchungen 125, Berlin 1981, S. 253–83. Der Verfasser untersucht hier, wer die Gegner sind, die in Opus XI des Markus (Text bei J. Kunze, Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis, Leipzig 1895, S. 6–30) bekämpft werden. Sie bekennen, „daß der Gott-Logos *mittels der Seele* Fleisch und Mensch geworden ist" (ψυχῇ σαρκωθέντα καὶ ἐναγθρωπήσαντα Op. XI § 9, S. 12, 16 ff. Kunze. Begründung der Übersetzung bei Grillmeier S. 260 f.). Als Subjekt der Menschwerdung und der Heilsereignisse betrachten die Gegner nicht den Gott-Logos, sondern die Seele Christi. Sie folgen also der origenistischen Spekulation über die Christusseele (und entwickeln daraus eine „Trennungschristologie"). Da sie auch nach „Gnosis" streben (OP. XI § 27, S. 26, 29 bis 27,3 Kunze), sieht Grillmeier in ihnen eine Vorstufe des euagrianischen Origenismus (a.a.O., S. 276 ff.). Er belegt mit einem interessanten Fragment aus dem Psalmenkommentar des Euagrius (a.a.O., S. 269), daß dieser die mit dem Logos geeinte präexistente Christusseele als Subjekt der Menschwerdung betrachtet. Die Gegner des Markus bezeugen also das Fortwirken der origenistischen Spekulation über die Christusseele. Das ist eine Stütze für die von mir vorgeschlagene Ableitung des Arianismus. 4) F. Ricken (Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, ThPh 53 [1978] 321–52) hat nochmals auf den kaiserzeitlichen Platonismus als Quellengrund des arianischen Subordinatianismus hingewiesen. Damit ist zweifellos das geistige Klima und die Herkunft der Gottesprädikate des Arianismus richtig bezeichnet. Doch sollte man sich mit der Ableitung des Arianismus aus dem Transzendentalismus (und der Theologie via negationis) der Platoniker (so im Anschluß an Ricken auch A. M. Ritter, Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von C. Andresen u.a., Bd. 1 Göttingen 1982, S. 148 f.) nicht zu schnell beruhigen. Sie bleibt zu sehr im Allgemeinen. Charakteristische Lehren des Arius können damit nicht erklärt werden: die zweite Hypostase als aus dem Nichts geschffenes Personwesen, das einen Anfang hat (und nicht eine als Ausströmung abgeschwächte Substanz); ihre Erwählung auf Grund sittlicher Bewährung; ihre Wandelbarkeit aber tatsächliche Unwandelbarkeit durch Beständigkeit des Willens; der Austausch der Namen zwischen ihr und dem innergöttlichen Logos; ihre vorzeitliche Salbung zum Christus nach Psalm 44,8; der mit dem Logos gesalbte, geschaffene Geist als Subjekt der Menschwerdung nach Phil. 2,6 ff. (vgl. Lorenz, Arius judaizans? S. 217 f. und oben Teil IV, 2). All dies findet seine Entsprechung nur in der origenistischen Spekulation über die Christusseele. Zum Problem vgl. auch A. Grillmeier, ThRe 78 (1981) 459–63.

Die Gottesdienstlichen Reformen Josephs II. und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes

Von Hans Hollerweger

Genau vor 200 Jahren wurde durch Kaiser Joseph II. eine einschneidende Reform des katholischen Gottesdienstes in die Wege geleitet. Neben den anderen Maßnahmen wie das Toleranzpatent, die Neuordnung der Diözesan- und Pfarrgrenzen und die Klosteraufhebung darf die Reform des Gottesdienstes nicht übersehen werden, weil sie jene Neuerung war, die das Volk unmittelbar betraf.[1]

Worin bestanden die gottesdienstlichen Reformen Josephs II.?

Es überrascht immer wieder, wie dürftig und oberflächlich die Kenntnisse über die gottesdienstlichen Reformen Josephs II. sind. Einer der namhaftesten Kenner des Josephinismus sagte mir am Anfang meiner Forschungen: „Darüber werden Sie in den Archiven nichts finden." Er war erstaunt, als ich ihm sagte, was ich bereits gefunden hatte. Im allgemeinen weiß man von der Verminderung der Zahl der Kerzen, von der Einschränkung der Prozessionen, vom Verbot der feierlichen Kirchenmusik, von der Anordnung, die Toten in Säcken zu begraben u.ä. Welchen Umfang die Reformen tatsächlich hatten, mit welcher Härte sie durchgeführt wurden, wie groß die Widerstände waren, darüber ist man kaum informiert. Aufgrund dieser Unkenntnis behauptet man hin und wieder, der Gottesdienst sei durch Joseph II. tatsächlich reformiert worden oder es habe sich gar um einen „Reformkatholizismus" gehandelt. Ich muß mich freilich im folgenden auf eine bloße Skizzierung der Eingriffe Josephs II. in den gottesdienstlichen Bereich der Kirche beschränken.[2]

Die gottesdienstlichen Maßnahmen wurden in zwei Etappen durchgeführt, die sich zeitlich überschneiden: die zahllosen Einschränkungen und Verbote und die eigentliche Gottesdienstordnung für Wien und die übrigen Länder.

---

[1] Vortrag auf dem IV. Europäischen evangelischen Theologenkongreß vom 28. 9. – 2. 10. 1981 in Wien.

[2] Im folgenden wird bei vielen Detailfragen auf Anmerkungen verzichtet. Ich verweise auf meine Arbeit: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg 1976.

In der ersten Phase, vom Regierungsantritt Josephs II. bis etwa 1785, ergoß sich eine Flut von Verordnungen, für die meistens ein angezeigter Mißstand oder der Vorschlag einer kirchlichen oder staatlichen Stelle der Anlaß war. Ohne jedes System und aufgrund des Urteils des zuständigen Referenten (in den hier genannten Fällen war es meistens Rautenstrauch) wurden der übermäßige Schmuck und Aufwand verboten (die Zahl der Kerzen hat Joseph II. nie bestimmt!), die Prozessionen und Wallfahrten radikal eingeschränkt, die volkstümlichen Riten der Karwoche auf den römischen Ritus reduziert, das Heilige Grab und die Krippe untersagt, alle Kirchweihfeste auf einen bestimmten Tag verlegt, das gemeinschaftliche Rosenkranz- und Kreuzwegbeten untersagt, die Segnungen auf die wenigen des römischen Rituale eingeschränkt usw. Diese Verbote wurden ohne ein Wort der Vorbereitung oder Aufklärung des Volkes als Staatsgesetze erlassen. Offener Widerstand und Übertretungen wurden oft empfindlich bestraft.

Die zweite Phase betraf die Ordnung der Messe und der Andachten, die für Wien 1783 und für die übrigen Länder 1786 und 1787 durchgeführt wurde. Die Zahl der Messen und die Art ihrer Feier wurde je nach der Zahl der Seelsorger an einem Ort bestimmt. Noch drastischere Beschränkungen erließ man für die Klosterkirchen, die einen Teil ihrer Gottesdienste bei verschlossenen Türen halten mußten. Instrumentalmusik, der Lebensunterhalt für eine ansehnliche Zahl von Musikern, durfte nur mehr in Stadtpfarrkirchen mit wenigstens drei Seelsorgern verwendet werden.

Die Vielfalt der Andachten, die schon durch die Aufhebung der Bruderschaften zum größten Teil abgeschafft worden war, wurde mit Ausnahme der Vesper in den wenigen Kirchen mit Chorgebet auf die Allerheiligenlitanei, fünf Vater unser und das Gebet für den Landesfürsten eingeschränkt. Alle übrigen Andachten wurden als „Nebenandachten" abgetan und ausdrücklich verboten. Wenn man die Vielfalt des Andachtswesens bedenkt, das noch durch Maria Theresia und von der kirchlichen Obrigkeit empfohlen worden war, wird der Bruch deutlich, der durch die josephinischen Maßnahmen entstand und das Volk in eine Unsicherheit und Verwirrung stürzen mußte, aus der keine guten Früchte erwachsen konnten.

Bei gottesdienstlichen Reformen darf das Reformanliegen nicht von der Art der Durchführung getrennt werden. Wir erleben es auch heute, wie empfindlich die Gläubigen durch ein unkluges oder bloß zu rasches Vorgehen verletzt werden können. Wie einsichtsvoll meinte doch Hofrat Franz Joseph Heinke am Beginn der Regierung Josephs II., daß man den Gottesdienst „nach und nach" in eine bessere Gestalt bringen sollte. Daher ist für die rasche und intolerante Durchführung der Kaiser selbst verantwortlich. Wie viele Bischöfe haben gegen die Reformmaßnahmen und die überstürzte Durchführung vergeblich protestiert und sich dagegen gewehrt, daß sich die staatlichen Stellen in ihr ureigenstes Gebiet einmischten! Es lag vor allem beim Kaiser, daß diese Widerstände unbeachtet blieben. Die Verordnungen ergingen über die Landesstellen an die Bischöfe, aber ebenso an die Kreisämter, die über die Herrschaftsbeamten die Einhaltung überwachen ließen. Die

Seelsorger waren der Prellbock, der von der Seite der Obrigkeit und von der Seite des Volkes den Druck zu spüren bekam.

Diese schematischen Hinweise sollen als Überblick über die Reformmaßnahmen im gottesdienstlichen Bereich genügen.

Die Auswirkungen dieser Reform möchte ich unter drei Stichworten behandeln: Glaubenskrise, Frömmigkeitsschwund, Sittenverfall.

Die Glaubenskrise:

Die gottesdienstlichen Reformen unter dem Verdacht der Protestantisierung

Der Kern der Reformen, durch die Joseph II. der Kirche im Geiste seiner Zeit einen Dienst leisten wollte, lag nach seinen eigenen Aussagen in der Verminderung der Zahl der Klöster, in der Neueinteilung der Pfarren und in der Ordnung des Gottesdienstes. Dem Gottesdienst kam dabei eine normierende Funktion zu. Um nämlich den Gottesdienst leichter besuchen zu können, gründete man neue Pfarreien und beschaffte das notwendige Personal und Geld durch die Aufhebung der Klöster. Der Gottesdienst selbst sollte Gelegenheit geben, die religiösen Pflichten zu erfüllen, das Volk zu belehren und zu erziehen. Gerade aus diesen pädagogischen Gründen wurde der Reform des Gottesdienstes ein gewisser Vorzug eingeräumt.

Man kann nun keineswegs behaupten, Joseph II. hätte in irgendeiner Weise durch die Reform des katholischen Gottesdienstes den Protestantismus begünstigen wollen. Dennoch wurden im katholischen Bereich die gottesdienstlichen Reformen auffallend stark als Protestantisierung empfunden. Die äußere Veranlassung dazu mag das Toleranzpatent gewesen sein, durch das der Protestantismus offensichtlich gefördert wurde. Ohne auf dieses Ereignis oder auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Josephinismus eingehen zu können, sollen im folgenden die Gründe genannt werden, die aus der Gottesdienstreform kommen und zu dieser unter dem Volk verbreiteten Meinung geführt haben.

Bei den Verhandlungen über die Einführung der Gottesdienstordnung in Wien zwischen dem Kaiser und Kardinal Migazzi vertrat letzterer die Ansicht, daß die zahlreichen Andachten „die ersprießlichsten Mittel gewesen sind, um Seiner Mayestät Unterthanen von dem Irrthume, der vor 200 Jahren eine so große Niederlage gemacht, wieder in (den) Schaafstahl (!) Jesu Christi zurückzuführen".[3] Damit verwies Migazzi auf eines der Mittel, durch das die Reformation in Österreich zurückgedrängt worden war. Das Konzil von Trient hatte ja das Selbstbewußtsein der katholischen Kirche gestärkt, wodurch in der Barockzeit der Gottesdienst durch die herrlichen Räume, die Kirchenmusik und die rituelle Gestaltung seinen festlichen Glanz erhielt. Die in den nachtridentinischen liturgischen Büchern verordnete Beharrlichkeit in

[3] Protokoll über die Sitzung der NÖ. Regierung und Kardinal Migazzi am 8. 1. 1783. Allgemeines Verwaltungsarchiv Wien, Altes Kultusarchiv (= AVA) 37 Gen. A.

Ritus und Sprache hinderte aber außerhalb der zentralen liturgischen Handlungen (Messe, Brevier, Sakramentenspendung) keineswegs eine Vielfalt von Andachtsformen in der Muttersprache. Es entwickelten sich die Volksandachten: die verschiedensten Formen der Verehrung der Eucharistie festigten den Glauben an die Realpräsenz Christi; der Kreuzweg fand seine endgültige Form; der Rosenkranz wurde zum Kennzeichen der Katholiken; man zog in Prozessionen zu den Kirchen und wallfahrtete zu den in barockem Glanz errichteten Heiligtümern; der priesterliche Segen wurde in den entscheidenden Lebenssituationen erbeten für den Menschen und für alles, was ihm von Bedeutung war oder ihn gefährdete. So kam es in der Barockzeit zu einer „Wiederbegegnung von Kirche und Volk in der Liturgie",[4] sowohl in der allgemein kirchlichen Liturgie als auch in der lokalbedingten. Dieses Eingehen auf das Empfinden des Volkes trug zur Festigung des Glaubens bei und führte zu einer neuen Freude am Glauben. Die Überwindung der äußeren Bedrängnisse des österreichischen Staates durch die Abwehr der Türken konnte dieses Gefühl nur verstärken.

Mit dieser Entwicklung hatte sich erstmals die Frömmigkeit des deutschen Volkes gespalten. Auf protestantischer Seite bevorzugte man den nüchternen Raum, im katholischen Bereich wurde er zum Festsaal; hier eine Abneigung gegenüber dem Bild, dort Freude am Bildhaften; hier eine gewisse Nüchternheit und Worthaftigkeit des Gottesdienstes, dort Freude am Zeichenhaften und am leibhaftigen Ausdruck in Gebärden und Zeichen; hier der Vorrang des Hörens, dort der Vorrang des Schauens. Diese einseitigen Tendenzen kamen auf beiden Seiten in eine Krise. Auf protestantischer Seite führten die Bestrebungen des Pietismus zu einer vertieften Erlebnisdimension, im katholischen Bereich bekämpfte die Aufklärung den Überschwang an sinnlichen Ausdrucksformen, in denen sie allzu gern Aberglauben und finsteres Mittelalter vermutete.

Auf diesem Hintergrund einer gespalteten Frömmigkeit im deutschen Bereich darf es nicht verwundern, daß man die liturgischen Bestrebungen des Josephinismus als protestantische Tendenzen hinstellte und befürchtete, man fördere dadurch den Protestantismus. Weil diese Stimmen im katholischen Bereich keineswegs vereinzelt waren, sondern die allgemeine Meinung derer wiedergeben, die sich gegen die josephinischen Reformen zur Wehr setzten, möchte ich näher darauf eingehen.

Zunächst aber sollen positive Maßnahmen im gottesdienstlichen Bereich erwähnt werden, die ergriffen wurden, um den Protestantismus zurückzudrängen. Obwohl im allgemeinen 700 Katholiken für die Gründung einer neuen Pfarre verlangt wurden, genügten in konfessionell gemischten Gebieten schon 500 Personen.[5] Damit sollte gefördert werden, was schon Maria Theresia anordnete, nämlich in den von Andersgläubigen durchsetzten Ge-

[4] L. A. Veit – L. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956, S. 13.

[5] „Directiv-Regeln" vom 2. 9. 1782, in: Hollerweger, Reform, 545 f.

bieten „den Gottesdienst auf das eyfrigste und erbaulichste fortzusetzen" und durch „sanftmüthigen Unterricht" nach und nach die Irrenden zu belehren und zurückzuführen. Ebenso sollte der Kirchengesang in den gemischten Gebieten den katholischen Gottesdienst anziehender machen.

Andere Maßnahmen zur Abwehr des Protestantismus wurden von Joseph II. zurückgenommen: das Verbot, die Bibel zu lesen, wurde aufgehoben; die Volksmissionen, die vor allem in konfessionell gemischten Gebieten durchgeführt wurden, durften nicht mehr gehalten werden. In manchen Gebieten war es üblich geworden, Nichtkatholiken als Taufpaten fungieren zu lassen. Das Verbot dieser Praxis sollte eine Beeinflussung der Kinder durch die Paten verhindern.

In manchem Bereich wurden die Protestanten ausdrücklich als Vorbild hingestellt, selbst von Bischöfen. So verwies Bischof Joseph Auersperg von Gurk auf das häusliche Bibellesen der protestantischen Familien und auf ihr Vorbild für die Einführung des Gesanges. Auch die Einschränkung von Schmuck und sonstigem Aufwand wurde mit der Rücksicht auf die Protestanten begründet. Öfters wurde auch auf die Kommunion unter beiden Gestalten hingewiesen, doch hielt man eine Änderung der Praxis nicht für notwendig.

Das Vorbild und die Vorwürfe der Protestanten galten auch in der Hofkanzlei als Motiv für die beabsichtigten Reformen. In einem Vortrag vor dem Kaiser aus dem Jahre 1781 wird folgendermaßen argumentiert: „Die katholische Religion gewinnt ungemein vieles, wenn sie nach und nach in ihre ernsthafte, einfache und mit dem vorhabenden Endzwecke eines öffentlichen Gebethes zu Gott übereinstimmende Verfaßung bey dem culto externo wiederum zurückgeführet wird; denn eben derley übertriebene Anwendung des unschicksamen Gepränges ist der Vorwurf in allen protestantischen Büchern, woraus sie den Schluß ziehen, daß unsere Frömmigkeit vielmehr auf äußerliche Zeichen als auf die innerliche Andacht gegründet seye".[6]

Die Befürchtung, daß die Protestanten einen zu großen Einfluß gewinnen und durch die Reformen die Anliegen der Reformation aufgegriffen würden, war beim einfachen Volk sehr groß. So berichtet der für Neuerungen an und für sich aufgeschlossene Bischof Engel von Leoben, daß durch die Abschaffung der Marienandachten am Samstagabend die Protestanten einen Anlaß hätten, über die katholische Religion zu spotten und zu höhnen. Das kurzsichtige Volk fürchte den traurigen Ausgang der Neuerungen und schöpfe Verdacht, man wolle nach und nach das Luthertum einführen. Es müsse mit dem bisherigen Glauben schlecht bestellt sein, wenn soviele Neuerungen notwendig seien.[7] Noch deutlicher zeigt die Identifizierung der josephinischen Reformen mit einer vermeintlichen Protestantisierung die Beschwerde eines Kreisamtes der Steiermark, daß die kärntnerischen Pfarreien als die ka-

[6] Vortrag vom 16. 5. 1781. AVA 11 Gen.
[7] Schreiben an den Kaiser vom 20. 1. 1788. AVA 11 IÖ.

tholischen gelten, die steirischen hingegen, in denen keine Mißbräuche geduldet würden, als lutherisch verschrien seien.

Ebenso schildern die Seelsorger Vorarlbergs in einer Beschwerde an den Kaiser die Meinung des Volkes, das sich benachteiligt fühle gegenüber den Protestanten und Juden, deren Irrtümer und Gottesdienste man toleriere, während die eigenen Kirchengebräuche nicht toleriert würden. Ferner stellen sie fest, daß das Volk „durch das Hohngelächter der benachbarten Protestanten, die aus den gegenwärtigen Vorgängen bey uns in den Stücken, in denen vorzüglich ihre Reformation einst ausgleitete, diese gerechtfertigt und unsre Kirche des dieshalbigen Irrthums überführet zu seyn vorspiegeln, noch mehr sich erbittern läßt". Das Volk ziehe aus allen diesen Vorgängen den Schluß, „es möchte bey so vielen, gewiß ohne Wissen des allergnädigsten Monarchen im kirchlichen Fache getroffenen Verordnungen etwa gar die Absicht seyn, es zu Protestanten umzuschaffen".[8] Die Einführung protestantischer Lehrbücher in den Schulen war einer der Gründe für die Unruhen, die in Vorarlberg im Jahre 1789 ausbrachen.

In Oberösterreich war die Stimmung unter dem Volk dieselbe. Veranlaßt durch eine Befragung für eine geplante Diözesansynode, kamen aus einigen Dekanaten Beschwerden über den großen Einfluß der Protestanten, die sich über alles Katholische erhaben fühlen und „bei allen Gelegenheiten mit Frohlocken zurufen: Sehet, wie ihr uns immer näher kommt, sehet, daß ihr uns nachgeben müsset, sehet, wie man uns und euch vorhin mit eitlen und abergläubischen Dingen bethöret hat". Deshalb wird von den Seelsorgern der Wunsch ausgesprochen, daß „einmahl ein Ende sogenannter Reformation würde, indeme das noch gut katholische Baurn-Volk ganz niedergeschlagen klage, ob man selbes will lutherisch machen, da selbes von diesen öfters anhören müsse, es seye von ihren Seelsorgern bishero falsch angeführet worden; ja einige sich ausdrücken, daß sie nun seheten, daß ihre Seelsorger, welche nach deren Verordnungen handeln, selbst anfiengen lutherisch zu werden".[9]

Auch die Einführung der Muttersprache, die sowohl für die Messe als auch für die Sakramentenspendung beantragt, aber von Joseph II. vehement abgelehnt wurde, wurde als „lutherische Einrichtung", als Werbung für den Protestantismus und als Gefahr für die Einheit im Glauben gesehen.

Die einschneidenden kirchlichen Reformen Josephs II. berührten das Volk recht verschieden: Es war ihm mehr oder weniger gleichgültig, ob es nun einem anderen bischöflichen Oberhirten unterstand; es nahm kaum einen Anteil an der Aufhebung der Klöster; es war dankbar für den kürzeren Weg zur Kirche, den es durch die Pfarregulierung erhielt. Ebensowenig kam es zu äußeren Unruhen wegen des Toleranzpatentes. Durch die Änderungen im gottesdienstlichen Bereich aber wurde das Volk in seinem Denken, Fühlen und Beten empfindlich getroffen. Als Folge der völlig unvorbereitet und über-

[8] Beschwerdeschrift der Vorarlberger Geistlichkeit vom Jahre 1789. AVA 11 T.
[9] Bericht aus dem Dekanat Schönau i.M. in: Hollerweger, Reform, 180 f.

stürzt eingeführten Reformen fühlte es sich in seinem herkömmlichen Glauben verunsichert. Weil man ihm gerade jene Andachten nahm, die es von den Protestanten unterschied, lag für das einfache Volk der Schluß nahe, man wolle es zu Protestanten machen.

Nicht in erster Linie das Toleranzpatent, sondern durch die großen Eingriffe in den Gottesdienst sah sich das katholische Volk benachteiligt gegenüber den Protestanten, deren Gottesdienst unangetastet blieb. Da es für die Katholiken bei der Durchführung der gottesdienstlichen Reformen wahrhaftig keine kaiserliche Toleranz gab, machten die Neuerungen die Kluft noch mehr bewußt, wurden Aversionen geweckt, die nicht beabsichtigt waren, Absichten herausgefunden, die man jedenfalls nicht dem Kaiser anlasten konnte.

Der Schwund der Frömmigkeit:

Fragwürdige Ansätze – fragwürdige Ergebnisse

Nach dem Ende des festlichen Barocks und durch den Einfluß des neuen Denkens der Aufklärung waren kirchliche Reformen notwendig. Sie wurden von einsichtigen Männern wie dem Historiker Muratori oder dem Wiener Erzbischof Trautson mit allem Nachdruck gefordert. Vor allem war es Muratori, der den Boden bereitet hat und dessen Einfluß man in den josephinischen Reformen weitgehend feststellen kann. Man kann sich fragen, ob die katholische Kirche unter dem Einfluß einer katholischen Aufklärung die Kraft für die notwendigen Reformen gehabt hätte. Eine ursprünglich von Joseph II. geplante bischöfliche Kommission, die ihm aber Hofrat Heinke auszureden verstand, hätte durch eine subsidiäre Mithilfe und den notwendigen Nachdruck des Staates vielleicht zu einer erfolgreichen kirchlichen Reform führen können. Die josephinischen Maßnahmen waren jedoch staatliche Reformen, ohne nennenswerte Mithilfe der Bischöfe, und dies gilt auch für den innersten Bereich des kirchlichen Lebens, den Gottesdienst.

Die entscheidende Frage einer gottesdienstlichen Reform ist, ob durch die Maßnahmen die Frömmigkeit des Volkes gefestigt wird, ob die äußeren Bedingungen so verbessert werden, daß das Volk in Glaube, Hoffnung und Liebe wächst. Man wollte dies durch die Hinwendung zum Wesentlichen unter Abstrich aller veräußerlichten Andachtsformen erreichen. Durch den Gottesdienst sollte das „praktische Christentum" gefördert werden. Der Mensch wurde daher in den Mittelpunkt gestellt, für das Kontemplative und Kultische brachte man jedoch wenig Verständnis auf. Von der Belehrung als dem (nach der Meinung der Aufklärung) entscheidenden Teil des Gottesdienstes erwartete man sich den „reinen Gottesdienst" und die Besserung der Menschen aufgrund der Einsicht. Die tätige Nächstenliebe galt vor allem als Maß und Prüfstein für die Echtheit eines Gottesdienstes.

Der erste fragwürdige Ansatz bei den josephinischen Reformen war das

fehlende theologische Konzept. Es fehlte begreiflicherweise auf der staatlichen Seite, es fehlte aber weithin ebenso im kirchlichen Bereich. Damit konnten die Reformen nicht vom inneren Kern wachsen, vielmehr war es ein äußeres Beschneiden der wirklichen oder vermeintlichen Fehlentwicklungen. Bedeutende Liturgie-Historiker hatten zwar den Gottesdienst des christlichen Altertums erforscht, so daß man ihn als erstrebenswertes Ideal hinstellen konnte, vom Geist der ersten Jahrhunderte mit ihrem Kirchenbewußtsein als der Grundlage jeder liturgischen Erneuerung war nichts zu spüren. Die beabsichtigte Hinführung des Volkes zum Wesentlichen blieb daher eigenartig kraftlos und brachte im Gottesdienst und im religiösen Leben ganz und gar keine neuen Ansätze.

Der zweite fragwürdige Ansatz war die Priorität der staatlichen Interessen vor den pastoralen Erfordernissen. Die Zahl der Fälle ist zu groß, um sie aufzählen zu können, bei denen selbst der Aufklärung nahestehende und reformeifrige Bischöfe vergeblich den Kaiser und die staatlichen Stellen umzustimmen versuchten, um die Gottesdienstordnung mehr den pastoralen Erfordernissen anzupassen. Vergeblich waren die Beschwerden der Bischöfe im Jahre 1791. Nur mit Mühe konnte bis zur Aufhebung der Gottesdienstordnung im Jahre 1850 erreicht werden, daß die eine oder andere Andacht wieder gehalten werden durfte. Pastorale Notwendigkeiten wie z.B. die Einführung der Volkssprache bei der Sakramentenspendung, für die Erzbischof Colloredo von Salzburg die Initiative ergriff, wurden von Joseph II. radikal unterdrückt, und der Geistlichen Kommission der Hofkanzlei wurde dabei bedeutet, sie solle sich nicht mit solchen „Witzlereyen und Neuerungen" beschäftigen, die nichts als Verwirrung veranlassen.[10] Wie sehr eine Reform in dieser Richtung in der Luft gelegen hätte, bezeugen die Wünsche des Klerus und die Ritualien in der Volkssprache, die weithin benützt und deren offizielle Einführung vereinzelt erwogen wurde.

Der härteste gegen die Seelsorger gerichtete Eingriff war die Uniformität der gottesdienstlichen Maßnahmen, die als Staatsgesetze keine Ausnahme von der Regel duldeten. Die Meinung der staatlichen Stellen war, wenn man Ausnahmen duldete, bräuchte man gar keine Gesetze zu geben. Daher waren nicht die Voraussetzungen einer Pfarrgemeinde, sondern die Gesetze die Richtschnur, welche Gottesdienste man halten durfte. Die vom Gesetz geforderte Gleichförmigkeit des Gottesdienstes wurde durch das Verbot aller besonderen pastoralen Aktivitäten, die vielfach von den Klöstern und Bruderschaften getragen worden waren, erreicht, hingegen bedeutete die Bindung des Gottesdienstes an die Pfarrkirchen in positiver Hinsicht zunächst überschaubare Gemeinden, im übrigen aber die Voraussetzung für die notwendige Kontrolle.

Wie mühsam suchte doch Bischof Joseph Anton Gall von Linz, einer der bedeutendsten Vertreter des Josephinismus im bischöflichen Amt, nach der Erledigung der bischöflichen Beschwerden durch Kaiser Leopold II. einen

[10] Über diese interessante Initiative vgl. Hollerweger, Reform, 512–518.

Ausweg aus dem engen staatlichen Korsett der Verordnungen! Anstelle von entscheidenden Impulsen mußte es auch bei ihm bei Mahnungen und unbedeutenden Hinweisen auf die gegebenen Möglichkeiten bleiben.[11] Wie stagnierend auf das religiöse Leben die josephinische Vorgangsweise war, zeigt ein Vergleich mit der pastoralen Art, in der Heinrich von Wessenberg im Bistum Konstanz die Reform des Gottesdienstes versucht hat. Beeinflußt von der Entwicklung in Österreich, hat er ungefähr dieselben Anliegen aufgegriffen und in enger Zusammenarbeit mit dem Klerus zu lösen angestrebt. Wie fruchtbringend hätte ein ähnliches pastorales Konzept für die österreichischen Länder werden können!

Der dritte fragwürdige Ansatz war die Tendenz, das Wesentliche zu fördern und alles, was nicht rational begründbar und durchschaubar war, als nebensächlich hinzustellen und zu verbieten. Der Rationalismus hat immer eine spiritualistische Einseitigkeit zur Folge. Der sinnenhafte, verleiblichte Ausdruck, der vor allem das Gefühl anspricht, wird vernachlässigt. Der feiernde, spielende, zweckfrei handelnde Mensch wird verdächtigt, nicht die volle Höhe seines Menschseins erreicht zu haben. Solche verpönte Formen leiblichen Ausdrucks des Religiösen waren die Wallfahrten, die Prozessionen, die geistlichen Spiele, der Kreuzweg, das Heilige Grab, die Krippe. Andere, eher meditative Formen sprachen vornehmlich das Gefühl an, etwa der Rosenkranz oder die Andachten. Ebenso wurde jeder Aufwand für den Gottesdienst und jede feierliche Gestaltung verdächtigt, vom Wesentlichen abzulenken. Die ständige Forderung der Aufklärungszeit lautete: Man muß Gott „im Geist und in der Wahrheit" anbeten. Das Gebot, ihn „mit allen Kräften" zu lieben, war dieser Zeit fremd.

Diese anthropologische Verkürzung der liturgischen Ausdrucksformen wurde bald als falsch erkannt. So nennt Bischof Gall (1789–1807) in seiner Beschwerdeschrift an Kaiser Leopold die Eintönigkeit des Gottesdienstes als Ursache für die Unzufriedenheit des Volkes, das gewohnt war, die Festtage durch äußeres Gepränge zu begehen.[12]

Ein anderer unverdächtiger Zeuge ist der langjährige Geistliche Referent der Hofkanzlei und spätere Erzbischof von Salzburg Augustin Gruber (1823–1835). Er machte in einem Visitationsbericht an Kaiser Franz I. vom Jahre 1826 die durch die Aufklärung und den josephinischen Reformgeist hervorgerufene „uniforme Nüchternheit des kirchlichen Lebens" für den „Hang zu mystischer Frömmigkeit", der vor allem bei den weniger gebildeten Bevölkerungsschichten festzustellen sei, verantwortlich. Er sah darin die Ursache für das Aufkommen der verschiedenen Sekten: der Pöschlianer und Boosianer in Oberösterreich, der Manharter in Salzburg und der Maurerischen Sekte in der Steiermark. „Die kalte Vereinfachung des öffentlichen Gottesdienstes, das angebliche Festhalten an dem Wesentlichen mit Hinwegräumung des Zufälligen, das leere philosophische Geschwätz auf der Kanzel"

[11] Ebd., 307–310 und 318–320.
[12] Ebd., 307 f.

waren für Gruber der Nährboden, auf dem die Sekten entstehen konnten und in deren Schwärmerei sich das Volk einen Ersatz für eine berechtigte Befriedigung des Gemütes im Gottesdienst verschaffte.[13]

Ein dritter namhafter Zeuge für die anthropologische Verkürzung, der freilich schon durch und durch vom Geist der kirchlichen Restauration geprägt war, soll noch zu Wort kommen: Bischof Roman Zängerle von Seckau (1824–1848). Er bezeichnet als Ursache für die religiöse Lauheit „die seit 50 Jahren vorherrschende Krankheit der Zeit", durch die man „mit höchst schädlicher Einseitigkeit die Verstandes- oder Erkenntniskräfte auf Kosten der Ansprüche des Herzens zu kultivieren suchte". „Reine Gottesverehrung" sei bei den breitesten Schichten des Volkes nicht zu erreichen. Wenn man ihm die Hülse nicht läßt, werfe es leicht auch den Kern weg. Die Kirche habe daher immer auch „Nebenandachten" geduldet.[14]

Jede Reform muß bestrebt sein, das Wesentliche hervorzuheben. Es ist aber ebenso wichtig, die unumgänglich notwendigen Zugänge zum Wesentlichen zu schaffen. Die theologische Dürftigkeit der josephinischen Reformen, die staatskirchliche Durchführung und die anthropologischen Verkürzungen aus dem Geist der Aufklärung hatten eine Verarmung des religiösen Ausdrucks zur Folge, der eine tiefe Unzufriedenheit des Volkes auslöste. Wenn man außerdem die überfallsartige und vielfach kompromißlose Durchführung bedenkt, darf es nicht überraschen, daß sich der Unmut des Volkes bis zu Unruhen steigerte und wenigstens in Tirol und Vorarlberg die Gottesdienstordnung von Joseph II. kurz vor seinem Tod außer Kraft gesetzt werden mußte. Durch die radikale Unterdrückung des Andachtswesens in den verschiedensten Ausprägungen erweist sich die josephinische Gottesdienstreform als eine Reform *gegen* das Empfinden des Volkes. Von einer Reform des Gottesdienstes kann in dieser Hinsicht jedenfalls nicht gesprochen werden, sondern nur von einer Einschränkung. Wäre nicht durch die äußeren Bedrängnisse des Staates während der Franzosenkriege die Überwachung der Ordnung faktisch gelockert worden, so wäre der religiöse Schaden noch erheblich größer gewesen.

Der Verfall der Sitten:

Die „liberalen" Schichten – eine Folge des Josephinismus

In Mauerkirchen, einem Markt des Innviertels, wurde im Jahre 1885 gegenüber der Kirche auf dem Grundbesitz des Schlosses eine Statue Josephs II. aufgestellt. Man ist erstaunt, daß dies erst beinahe 100 Jahre nach seinem Tod geschah. Eine eigene Festschrift würdigte das Ereignis. In einem Gedicht wird der Kaiser gerühmt: „Ja, sein Name wird nie sterben in der

[13] Ebd., 376.
[14] Ebd., 377–379.

treuen Völker Rath und die Nachwelt wird noch erben Kaiser Josef's heil'ge Saat".[15] Nun kann man diese Saat gerade in diesem Ort feststellen: Es ist einer der „liberalsten" Märkte Oberösterreichs. Dieses Ergebnis der Reform war von Joseph II. niemals beabsichtigt. Der Same für die Aussaat kam aus verschiedenen Wurzeln, aber der Kaiser hat doch die Saat gesät, ohne zu ahnen, welche Früchte sie bringen wird. An den Früchten, die er nicht wollte, erkennt man, daß es sicher keine „heil'ge Saat" gewesen ist.

Einer der führenden Männer der kirchlichen Aufklärung war der Salzburger Ordinariatskanzler Johann Michael Bönike. Für ihn lag der Sinn des Gottesdienstes für die Gemeinde darin, „aufgeklärter und gebesserter auseinander zu gehen als sie zusammengekommen ist". In dieselbe Richtung tendiert eine Aussage des Präses der Geistlichen Hofkommission, Baron Kressel: „Der Gottesdienst soll seiner Bestimmung nach den Religionsunterricht unterstützen, die Begriffe von den Religionswahrheiten und die darauf gegründeten Gesinnungen nähren und lebendig erhalten".[16] Die Belehrung der Menschen und ihre Besserung galten also als die Leitlinien und das Ziel der gottesdienstlichen Reformen. Nun läßt sich aber mit aller Deutlichkeit eine zweifache Beobachtung machen: der Verfall der Sitten und die Absenz bestimmter Kreise beim Gottesdienst.

Lassen wir vor allem die Befürworter der Reform zu Worte kommen. In einer Analyse der Ursachen für die Ablehnung der Gottesdienstordnung erwähnt Bischof Gall von Linz, daß mit dem Verbot der Andachten ein zügelloseres Leben begonnen hätte und geduldet worden wäre. Der Fürstbischof von Brixen Joseph Spaur (1779–1791) rechtfertigt einige Abweichungen in der Gottesdienstordnung gegenüber dem Gubernium und bringt ebenfalls die Reformen in direktem Zusammenhang mit den sittlichen Zuständen: „In den Stätten (!) und größeren Orten aber, wo Aufklärung Platz findet, scheinet Lauigkeit, Geringschätzung und Vernachläßigung der Religionspflichten und Sittenlosigkeit überhand zu nehmen".[17] Aus den zahlreichen weiteren Zeugnissen soll noch eine Weisung des Salzburger Konsistoriums aus dem Jahre 1796 angeführt werden. Darin wird beklagt, daß mit zunehmender Aufklärung der Prediger, vor allem der jüngeren, ihre Worte „zum Eckel der Zuhörer" geworden seien. Deshalb ermahnt das Konsistorium wegen der um sich greifenden Lauheit in der Gottesverehrung und wegen der großen Sittenverderbnis die Prediger, den Stoff ihrer Ansprachen nicht nur aus der Vernunft und der Philosophie zu nehmen, sondern aus der Bibel und der Theologie; denn die Vernunft und die Philosophie hätten, wenn sie sich selbst

---

[15] Fest-Schrift zur Enthüllungsfeierlichkeit des in Mauerkirchen errichteten Denkmals Kaiser Josef II., Mauerkirchen 19. August 1885.

[16] Schreiben an Leopold II. v. 29. 12. 1790, in: F. Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850, IV (Wien 1957), 214–219.

[17] Schreiben an den Gouverneur von Innsbruck v. 16. 12. 1788. Diözesanarchiv Brixen, Konzeptbuch, 1788.

überlassen blieben, im religiösen und moralischen Bereich immer nur Irrwege eingeschlagen.[18]

Diese Klagen über den Verfall der Sitten als Folge der gottesdienstlichen Reformen verstärken sich in zunehmendem Maß, und zwar bei den Bischöfen und beim Volk. „Mancher Freund des Lichtes, der sich als einen hellen Kopf bewies", so heißt es in einer anonymen Schrift aus Salzburg, habe sich nachher „wenig durch sein Herz und seine Sitten empfohlen", weshalb das Volk bestärkt wurde, alles Böse den Neuerungen zuzuschreiben.[19]

Der zweite Vorgang ging damit Hand in Hand: die Loslösung bestimmter Schichten vom kirchlichen Leben. Bereits im Jahre 1790 machte Bischof Gall in seiner Beschwerdeschrift auf den „Leichtsinn" derjenigen aufmerksam, die aufgeklärter sein wollen als die anderen und die daher alles, was sie für Religion halten, verachten, darüber Witze machen, andere beunruhigen, ohne sie eines Besseren belehren zu können, und Lauheit in den Sitten verbreiten. Von daher komme es, „daß Leute, die angesehener und verständiger als andere seyn wollen . . ., sich dem allgemeinen Gottesdienste . . . gerne entziehen, und wenn sie erscheinen zum Ärgernis der gemeinen Leute nicht den geringsten äußeren Anstand von Andacht dabei zeigen". Dieses Übel habe sich im Lauf der Zeit in dem Maße vermehrt, als die „falsche" Aufklärung zunahm und die „Dunkelheit" bei den anderen geblieben sei. „Der Kampf zwischen beiden wird so lange fortwähren, als sich das Verhältnis auf der einen oder andern Seite nicht ändert".[20]

Am Beginn des 19. Jahrhunderts tauchen öfters Beschwerden über die Abwesenheit der Beamten beim Gottesdienst oder über ihr schlechtes Benehmen auf. Kaiser Franz I. war aber davon überzeugt, daß das Beispiel der Beamten wirksamer sei als die strenge Handhabung der Gesetze. Dieses Beispiel aber fehle häufig, und das Benehmen der Beamten im Gottesdienst und ihr sittlicher Wandel sei höchst anstößig, weshalb solche Beamte aus den öffentlichen Ämtern entfernt werden müßten. Er ordnete daher eine Überwachung der Beamten an. Ferner wurden die Beamten angewiesen, in Hinkunft an Sonn- und Feiertagen dem Gottesdienst in der Pfarrkirche an einem für sie bestimmten Platz „mit Andacht und Erbauung" beizuwohnen. Offensichtlich hat diese Verordnung wenig gefruchtet, sonst hätte sie nicht wiederholt eingeschärft werden müssen. Der Dechant zu Neukirchen bei Cilli, Joseph Edler von Jakomini, stellte daher fest, daß viele Honoratioren die Mitfeier der Messe zum großen Ärgernis des Volkes völlig außer acht ließen oder, wenn sie erscheinen, das Volk durch ihr Schwätzen und Lachen keineswegs erbauen, und so wäre es besser, sie würden wegbleiben.

---

[18] J. Schöttl, Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung, Hirschenhausen 1939, 58–63.

[19] Bemerkungen über den Geist der Salzburgischen Hierarchie. Landesarchiv Salzburg Handschrift 172.

[20] Denkschrift vom 2. 6. 1790, in: Ergänzungen zum Linzer Diözesanblatt III, Linz 1877, 128–151; ebd., 129 f.

Der Geist der Aufklärung, der durch die josephinischen Reformen – und vor allem durch die gottesdienstlichen – in das Volk getragen wurde, führte also zur Loslösung einer bestimmten Schicht des Volkes: der Beamten, der Richter und eines Teiles der bürgerlichen Kreise. Als die „Aufgeklärten" fühlten sie sich über die Kirche erhaben. Diese war ja dem Staate untergeordnet worden, und somit hatten die Beamten vielfach die Aufgabe, über diese Unterordnung zu wachen. Die „liberale" Gesinnung gewisser Gegenden, die „liberalen" Märkte und Kreise haben ihre Wurzeln im Josephinismus. Mag auch vorher schon vieles leere Hülse gewesen sein, so wurde die Tendenz jetzt gefördert und die Loslösung offenkundig. Durch die kaiserlichen Vorschriften aber kam es zur verhängnisvollen äußeren Teilnahme der Beamtenschaft am Gottesdienst als Pflichterfüllung ohne die notwendige innere Gesinnung.

Wie konnte es aber geschehen, daß man einerseits durch einen verbesserten Gottesdienst die Menschen bessern wollte, die Reformen aber andere Früchte zeitigten? Außer den schon genannten anthropologischen Verkürzungen ist der tiefste Grund das Unverständnis für die theologische Dimension des Gottesdienstes als Ort der Heilsmitteilung und des Gebetes. Wenn auch der Gottesdienst zunächst „propter nos homines" gefeiert wird, so kann er doch nur seine Wirkung entfalten durch die Gegenwart des Mysteriums in der Versammlung, im Wort und im Sakrament. Diesen Wesenskern der Liturgie verkannt und sie anderen Zwecken untergeordnet zu haben, mußte zu ihrer Mißachtung beitragen und für viele zu einer Krise ihrer Teilnahme führen. Der Gottesdienst ist freilich nur *ein* Bereich des kirchlichen Lebens, den man (damals wie heute) für Entwicklungen nicht allein verantwortlich machen darf. Daß sich aber die josephinischen Reformen im gottesdienstlichen Bereich für den Glauben, für die Frömmigkeit und Sittlichkeit negativ ausgewirkt haben, ist eine Erkenntnis, die man leicht aus den zeitgenössischen Dokumenten gewinnen kann.

Ist dieses Bild doch nicht zu einseitig negativ? Kann man die Glaubenskrise, die Einschränkung der emotionalen Werte und den Verfall von Frömmigkeit und Sitte so pauschal dem Josephinismus in die Schuhe schieben? Ist es richtig, die liturgischen Reformen bei der Beschäftigung mit dem vielschichtigen und so schwer durchschaubaren Phänomen „Josephinismus" so sehr in den Mittelpunkt zu stellen?

Zunächst muß man festhalten, daß es viele kirchliche Reformen Josephs II. gibt, die sich durchaus positiv ausgewirkt haben und die bis heute bestehen blieben z.B. die Diözesan- und Pfarregulierung. Wenn dabei der Kaiser seine Kompetenzen überschritt, so handelte es sich dabei doch nur um die Festlegung einer Äußerlichkeit, für die es letztlich belanglos ist, ob sie der Papst oder der Kaiser durchführt. Aber schon beim Eingriff in den Bereich der Klöster stellt sich die Frage, ob dabei nicht eine wesentliche Aufgabe der Kirche, nämlich die Kontemplation, völlig verkannt worden ist. Ohne Zweifel aber brachte der Griff einer fremden Hand in den innersten Bereich der ka-

tholischen Kirche, die theologisch so wenig fundierte, ohne jede Vorbereitung überstürzt durchgeführte Reform des Gottesdienstes, für das religiöse Leben unermeßlichen Schaden. Bei aller positiven Bewertung anderer Reformmaßnahmen darf zugunsten einer objektiven Beurteilung dieser Aspekt nicht übersehen werden.

Der Josephinismus ist die österreichische Form der Aufklärung, die aus verschiedenen Quellen genährt wird: aus der Verpflichtung dem Religiösen gegenüber, aus dem Verhältnis zur Kirche mit den staatskirchlichen und febronianistischen Tendenzen, aus den eigentlichen Ideen der kirchlichen und antikirchlichen Aufklärung, aus den starken jansenistischen Strömungen und nicht zuletzt aus dem Charakter Josephs II. selbst. Diese Quellen vereinten sich zu einem mächtigen Strom, der sich über das Land ergoß, vieles Überholte wegspülte, aber ebenso fruchtbares Land verheerte. Wo diese Wasser nicht versickert waren oder abgeleitet wurden, konnte sich das religiöse Leben nur mühsam entfalten.

Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Von Karl Christian Felmy

Prof. Protopresbyter Vitalij Borovoj in Verehrung gewidmet

„Rossika voobšče non leguntur" (Rossica insgesamt non leguntur). Diese Feststellung trifft E. Kagarov ungefähr am Ende einer umfangreichen sehr positiven Besprechung von Band 1 der ersten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart" im Jahrgang 1909 der Zeitschrift der Moskauer Geistlichen Akademie. Außer einem gelegentlichen Hinweis auf ein Werk A. Pypins im Artikel „Bibelgesellschaften" sei russische Literatur in diesem Band nicht berücksichtigt worden. – Und etwas anderes vermißt der Rezensent: Der erste Band der RGG zeichne sich durch große Objektivität bei der Auswahl seiner Mitarbeiter aus den verschiedensten theologischen Richtungen des deutschen Protestantismus aus. Doch fehlten die Namen so bedeutender Theologen wie der Alttestamentler Guthe, Kittel und Strack, des Pastoraltheologen Rietschel,[1] der Dogmatiker Ihmels und Kaftan, des Kirchenhistorikers Harnack und der niederländischen Theologen Bavinck und van Nes.[2]

Allein schon diese Liste von Namen – aber nicht nur diese, sondern die ganze 7 Seiten umfassende Besprechung zeigt, mit welcher Unvoreingenommenheit und Aufmerksamkeit der russische orthodoxe Rezensent die theologische Arbeit in Deutschland verfolgt und den ersten RGG-Band durchgearbeitet hat. Und diese Aufmerksamkeit für die deutsche protestantische Theologie steht in auffälligem Gegensatz zu dem vergleichbar geringen Interesse, auf das die russische orthodoxe Theologie ihrerseits im protestantischen Deutschland, ja überhaupt allgemein im Westen stieß: „Rossica insgesamt non leguntur".

Auf russischer orthodoxer Seite ist dagegen die Rezension E. Kagarovs keine Einzelerscheinung. Vielmehr sind die größtenteils in der Mitte des

---

[1] Wir sind uns nicht ganz sicher, ob der Liturgiewissenschaftler Georg Rietschel, der Bonner Theologe Otto Ritschl oder ein anderer Träger dieses Namens gemeint ist.

[2] Bogoslovskij Vestnik, Moskau [= BV] 1909/12, 674–680.

19. Jh.s entstandenen umfangreichen theologischen Zeitschriften mit Jahrgängen, die mehr als 2000 Seiten umfaßten, zunehmend zu Foren überraschend intensiver Begegnung mit dem europäischen Westen, seinen geistigen Strömungen und seiner Theologie geworden. Die Tatsache, daß die Zeitschriften stärker und früher zu solchen Foren werden konnten, ist dabei ein Charakteristikum des geistigen Lebens im Rußland des 19. Jh.s, auch außerhalb des kirchlichen Bereichs. Auch die großen Werke der Literatur, z.B. Dostojevskijs Werke, sind zunächst als Fortsetzungsromane in Zeitschriften erschienen. Hier lastete offenbar auch der Druck der Zensur weniger schwer als auf dem übrigen Verlagswesen. Mancher später auch als Monographie erschienene wissenschaftliche Beitrag hat zuerst in einer Zeitschrift die Barrieren der Zensur durchstoßen.[3]

Nicht nur die westliche theologische Forschung, auch die spezielle Ostkirchenforschung hat bisher noch immer nicht recht in den Blick bekommen, was sich – von der übrigen Welt unbemerkt – an innerer Auseinandersetzung mit dem Westen und seiner Theologie, besonders der historischen Theologie, seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s an den russischen orthodoxen Geistlichen Akademien getan hat. Ja, die bisherige Ostkirchenforschung hat sogar in gewissem Maße dazu beigetragen, daß die großen Leistungen der historischen Schule an den russischen orthodoxen Geistlichen Akademien des ausgehenden 19. und vor allem des beginnenden 20. Jahrhunderts verborgen blieben. Allzu einseitig hat sie sich der russischen Laientheologie und Religionsphilosophie dieser Zeit zugewandt. Und der russische Akademie-Theologe Vasilij Vinogradov, der diesen Irrtum zu korrigieren versucht hat,[4] hat durch seine Art der Darstellung und seine Ablehnung der Laientheologie eher zur Verfestigung dieses Bildes beigetragen. Die einzige Arbeit, die sich bisher ernsthaft für Lösungsversuche der russischen Akademie-Theologie auch in ihrer im letzten Drittel des 19. Jh.s beginnenden Erneuerungsphase[5] interessiert hat, ist Reinhard Slenczkas Dissertation „Ostkirche und Ökumene".[6] Durch die begrifflich nicht ganz glückliche Unterscheidung zwischen „Schuldogmatik" und „religiöser Philosophie" scheint seine Arbeit jedoch das Vorurteil zu bestätigen, als seien Erneuerungsimpulse nur von der „Religionsphilosophie" und der oft so genannten

---

[3] Zuweilen waren Beiträge bereits so in den Zeitschriften paginiert worden, daß sie leicht als gesonderter Band herausgenommen werden konnten.

[4] Vasilij Vinogradov [W. Winogradow], Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der Orthodoxen Kirche Rußlands, In: ders., In orthodoxer Schau. Drei Vorträge, München 1959.

[5] Wesentlich gefördert wurde die Erneuerung und Intensivierung der theologischen Wissenschaft durch die Akademiereform von 1869: Boris Titlinov, Duchovnaja škola v Rossii v XIX stoletii, Vilna 1908. Photomechan. Nachdruck: Gregg International Publishers Limited England 1970, 374–421; Georgij Florovskij, Puti Russkago Bogoslovija, Paris 1937, 355 ff.; I. Smolitsch, Geschichte der Russischen Kirche. 1700–1917, Bd. I, Leiden 1964, 633 ff.

[6] Reinhard Slenczka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962 = FSÖTh 9.

Laientheologie ausgegangen, während Slenczka die von ihm vorgenommene Einteilung nur durchhalten kann, indem er auch etwa den Akademie-Theologen Pavel Svetlov in dem Abschnitt über die Ekklesiologie der Religionsphilosophen behandelt. Bei ihm und anderen Akademie-Theologen[7] der Spätzeit lassen sich zwar Einflüsse von Religionsphilosophie und Laientheologie nachweisen. Aber das zeigt ja nur die Beweglichkeit der Akademie-Theologie, die Einflüsse und Erneuerungsimpulse von außen aufnahm und selbständig verarbeitete, aber deswegen ja nicht aufhörte, Akademie-Theologie zu sein.

In der russischen orthodoxen Theologie der Gegenwart ist das Wissen um die gewaltigen Leistungen der russischen Theologie in der Auseinandersetzung mit der des Westens selbst zu einer Art „Geheimwissen" geworden. Nicht einmal Georgij Florovskijs „Wege der russischen Theologie"[8] lassen das ganze Maß mutiger Auseinandersetzung mit westlicher Theologie erkennen. Nur geduldiges Forschen auf dem Gebiet der russischen Theologiegeschichte, wie sie sich von den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s bis etwa zum Jahre 1917 abgespielt hat, wird unsere Vorstellungen revidieren können. Unsere Aufgabe heute kann es nur sein, eine Schneise in das bisher unerforschte Dickicht zu schlagen und Punkte zu markieren, von denen aus Wege von dieser Schneise aus durch das Dickicht gebahnt werden können.

Wir haben uns dabei von vornherein Beschränkungen auferlegen müssen. Wir haben unsere Untersuchung deshalb auf die Zeitschriften „Bogoslovskij Vestnik" (Theologischer Bote) der Moskauer Geistlichen Akademie und die „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii" (Arbeiten der Kiever Geistlichen Akademie) beschränkt. Hier stand uns nämlich ein Verzeichnis zur Verfügung, das das Auffinden einschlägiger Titel wesentlich erleichtert hat.[9]

---

[7] Pavel Jakovlevič Svetlov (geb. 1861) hatte seine theologische Ausbildung an der Moskauer Geistlichen Akademie erhalten. Er war Priester, lehrte zwar nicht an einer theologischen Akademie, sondern an der Kiever Universität, gehörte aber auch damit zum kirchlichen „establishment". Publikationsorgane waren für ihn vor allem die Zeitschriften der Geistlichen Akademien. Vgl. Enciklopedičeskij Slovar' (Brokgauz-Efron) 57,213.

[8] G. Florovskij, Puti Russkago Bogoslovija, Paris 1982². – Leider zu wenig bekannt ist Paul R. Vallieres Aufsatz, The Problem of Liberal Orthodoxy. 1905 = SVTQ 1976/3, 115–131, der eine sehr gute Einführung zu unserer Fragestellung bietet, jedoch die Abhängigkeit von und die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie bei der Darstellung „liberaler" russischer orthodoxer Theologie nach 1905 zu wenig betont. Auch er hält wie wir selbst vor intensiverer Beschäftigung mit unserem Thema das Jahr 1905 für das Datum einer Wende. Vgl. a. G. Florovskij, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie (Abdruck aus den Akten des I. Kongresses für die Orthodoxe Theologie, Athen 1936), Athen 1938. – Hier handelt es sich um eine Kurzfassung der „Puti Russkago Bogoslovija".

[9] Ukazatel' k žurnalu „Bogoslovskij Vestnik" (Izdanie Moskovskoj Duchovnoj Akademii). Vtoroe desjatiletie. 1902–1911 gody, Sergiev Posad 1912. Für die folgenden Jahrgänge des „Bogoslovskij Vestnik" mußten wir allerdings die Inhaltsverzeichnisse durchgehen; Sistematičeskij Ukazatel' Statej, pomeščennych v žurnale „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii" za 1860–1904 gg., Kiev 1905; Sistematičeskij Ukazatel' Statej, pomeščennych v žurnale „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii" za 1905–1914 gg.,

Die zweite Einschränkung ist eine zeitliche. Mit dem Ausbruch des 1. Weltkriegs wird der Informationsfluß von West nach Ost so stark gebremst, daß man hier von einem Einschnitt sprechen kann. Einen anderen Einschnitt hatten wir in den Jahren 1904–1905, in denen die Zensurbestimmungen in Rußland gelockert worden waren,[10] speziell beim Rücktritt des extrem konservativen Oberprokurors Konstantin Petrovič Pobedonoscev am 19. Oktober 1905 erwartet. Um die Tiefe dieses Einschnittes ermessen zu können, haben wir unsere Untersuchungen mit dem Jahre 1902 begonnen. Dabei hat sich dann freilich herausgestellt, daß es den vermuteten Einschnitt nicht gab. Schon vor 1904/05 hatte sich die wissenschaftliche theologische Arbeit einen genügend breiten Spielraum geschaffen. Die in den letzten Jahren des 19. Jh.s erworbene Freiheit wissenschaftlich kritischer Forschung in der russischen Orthodoxen Kirche blieb zwar bis zum Ende der Zarenherrschaft im Jahre 1917 grundsätzlich bedroht. Sie war aber in unserem Jahrhundert alles in allem nicht mehr wesentlich eingeschränkt. Der „Geist der Freiheit des religiösen Denkens" billigte das „Recht auf freies religiöses Suchen auch Gesprächspartnern zu, die man mit Skepsis betrachtete.[11] So herrscht mit einigen Ausnahmen der insgesamt ruhige, gelegentlich auch suffisant-polemische Ton der freien wissenschaftlichen Auseinandersetzung und – besonders bemerkenswert – eine eingehende leidenschaftslos-objektive, meist sehr ausführliche Berichterstattung vor.

Wir wollen das uns vorliegende Material nun in folgenden drei Abschnitten untersuchen:

I. Rezensionen und Übersetzungen,
II. Berichte aus den Kirchen des Westens – und
III. Einige Wirkungen auf eine „liberale" russische Theologie.

I. Rezensionen und Übersetzungen

Die Breite der Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie läßt sich u.E. am besten an der Fülle der Buchbesprechungen in den russischen Akademie-Zeitschriften jener Zeit ermessen. Dabei ist es unmöglich, in diesem Rahmen die zahlreichen Titel ausländischer Werke, die damals in den von uns untersuchten Zeitschriften angezeigt oder besprochen wurden, auch nur aufzuzählen. Wir müssen uns hier auf einige wenige repräsentative Werke beschränken und können nicht mehr als einen ersten Eindruck von der Vielfalt

---

Kiev 1915. – Die entsprechenden Jahrgänge der Zeitschrift der St. Petersburger Geistlichen Akademie „Christianskoe Ctenie" hatten wir bei anderer Gelegenheit durchsucht, für unsere Zwecke, für die der „Bogoslovskij Vestnik" die reichste Ausbeute bietet, haben wir sie nicht verwertet. Das Maß an Auseinandersetzung mit westlicher Theologie entspricht etwa dem in den „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii".

[10] I. Smolitsch, Geschichte I 680 u.ö.

[11] „Vechi" (rezensiert: BV 1909/6, 313–325, Zitate: S. 325).

des Besprochenen vermitteln. Gehen wir die einzelnen Disziplinen nacheinander durch:

1. Bibelwissenschaften

Obgleich Nikolaj Michajlovič Drozdov der russischen Theologie gelegentlich eine zu kritiklose Übernahme von Einzelergebnissen der protestantischen alttestamentlichen Bibelwissenschaft vorwirft,[12] zeigen sich die Rezensenten bibelwissenschaftlicher Werke insgesamt weniger an Einzel- als an Grundfragen interessiert. Rezensiert werden vor allem Arbeiten, die im Zusammenhang mit dem von Friedrich Delitzsch ausgelösten Babel-Bibel-Streit stehen.[13] Äußerst positiv besprochen werden in diesem Zusammenhang die von Hugo Greßmann herausgegebenen „Altorientalischen Texte und Bilder zum Alten Testament".[14] Die Anwendung der formgeschichtlichen Methode[15] durch Greßmann wird widerspruchslos hingenommen. Und in Emil Kautzschs „Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments" erkennt der Rezensent[16] einen wertvollen Beitrag zu der auch in der russischen Gesellschaft ausgebrochenen Auseinandersetzung um die Geltung des Alten Testaments, wie uns die eigene Betroffenheit[17] der russischen orthodoxen Rezensenten durch die im Westen diskutierten Fragen oft größer zu sein schein, als die

---

[12] N. M. Drozdov, V zaščitu svobodnago naučnago izsledovanija v oblasti bibliologii (= Trudy Kievskoj Duchovnoj Adademii [TKDA] 1902/10, 300–331; 11, 461–490) 304 u.ö.

[13] N. Sacharov: Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904: BV 1905/2, 421–424; vgl. a. die Berichte N. Sacharovs zu Referaten Friedrich Delitzschs über die Babel-Bibel-Frage: BV 1903/9, 127–150; vgl. H. V. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, Leipzig 1903: V. P. Rybinskij, K voprosu ob otnošenii Biblii k Vavilonu = TKDA 1904/1, 46–58; Daniel Völter, Ägypten und die Bibel, Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie, Leiden 1903 (besprochen von N. Sacharov: BV 1905/10, 352–355), ein Werk, von dem N. Sacharov allerdings spöttisch bemerkt, der Erfolg der Babylon-Wissenschaft habe vermutlich dazu geführt, Ähnliches auch einmal mit Ägypten zu versuchen (ebd. 352). Vgl. a. D. I. Bogdaševskij: Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1909 = TKDA 1911/2, 294–298.

[14] Bd. 1 und 2, Tübingen 1909, in: BV 1910/11, 579–581, besprochen von D. I. Vvedenskij.

[15] Vgl. Veselin Kesich, Research and Prejudice = SVTQ 1970/1–2, 28–47. Kesich gibt der an der Gemeinschaft der Kirche und ihrem Gottesdienst orientierten „Formgeschichtlichen Methode" den Vorzug vor allen anderen kritischen Methoden. Die an der individuellen Arbeit des einsam am Schreibtisch sitzenden Redaktors ausgerichtete Redaktionskritik beurteilt er dagegen weit distanzierter, ohne sie aber rundweg abzulehnen.

[16] E. Kautzsch, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, Tübingen und Leipzig 1902. – A. Glagolev, in: TKDA 1902/11, 491–504.

[17] Die eigene Betroffenheit gesteht A. Orlov in der Besprechung einer Quellenausgabe zur Reformation: Die Quellen seien von daher interessant, daß „unsere russische aktuelle Wirklichkeit nicht wenig Analoges zu der stürmischen Epoche der Reformation bietet" (Istočniki po istorii reformacii, vyp. I, Moskau 1906; vyp. II, Moskau 1907 Rez.: A. Orlov: BV 1907/5, 247–251).

meisten Rezensenten expressis verbis einräumen. Anders wäre die allgemeine Sorgfalt bei der Darlegung im Westen behandelter Probleme kaum verständlich.

Besprochen worden waren in früheren Jahrgängen der „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“[18] wiederholt Arbeiten Ernest Renans. Über Lev Tolstoj haben sie in Rußland stärker nachgewirkt als im Westen. Noch im Jahre 1909 widmet ein B. D. zeichnender Anonymus der Arbeit des russischen Theologen Mitrofan Dimitrievič Muretov, „Ernest Renan und sein Leben Jesu“,[19] eine wohlwollende Besprechung. Der gleichen von Tolstoj und Renan geprägten Interessenlage verdankt auch die abenteuerliche von dem russischen Autor N. Notovič verfaßte, aber nach der Intervention der Zensur in Frankreich veröffentlichte Arbeit „La vie inconnue de Jésus Christ“, Paris 1894,[20] die ihr geschenkte Aufmerksamkeit. Dem Rezensenten fällt es dabei schwer, das Vergnügen an dieser ideenreichen phantastischen Fälschung zu verbergen, nach der Jesus die Jahre der Verborgenheit in Indien verbracht habe.

2. Dogmatische Theologie

Wenn westliche Dogmatiken in dem von uns gewählten Berichtszeitraum kaum mehr besprochen werden, so liegt das vor allem auch an den speziellen Interessen der „Historischen Schule“ der Theologie, die damals in Rußland vorherrschte. Immerhin waren wenige Jahre vorher noch Übersetzungen von Arbeiten Luthards in den „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ veröffentlicht worden.[21] Sehr intensiv ist dagegen die Beschäftigung mit westlicher, vor allem deutscher Philosophie. Diese Beschäftigung zeigt, daß entsprechende Interessen nicht nur in der sog. Laien-, sondern auch in der Akade-

[18] N. M. Drozdov, Mirovozzrenie Ėrnesta Renana po sledujuščemu ego proizvedeniju: ‚Le prêtre de Nemi, drame philosophique, Paris 1886 = TKDA 1886/2, 228–242; Ch. Orda, Apologetičeskaja i polemičeskaja literatura na zapade protiv sočinenija Ėrnesta Renana ‚Vie de Jesus‘ = TKDA 1864/9, 71–160; vgl. a. Ch. Orda, Žizn' Iisusa dlja nemeckago naroda, obrabotannaja Štrausom, Leipzig 1864 = TKDA 1864/10, 244–252. Vgl. David Matual, Echoes of Renan's „Vie de Jesus“ in Tolstoi's ‚Soedinenie i Perevod cetyrekh Evangelii‘“ = SVTQ 1981/2, 85–94.

[19] B. D., Prof. M. D. Muretov, Ėrnest Renan i ego žizn' Iisusa, St. Petersburg 1908 = TKDA 1909/9, 158–160. Die Tatsache, daß auch Adolf Harnacks „Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte“, Leipzig 1906 (rez. von B. D.: TKDA 1909/9, 166–168) besprochen wird, ist wohl vor allem der Attraktion des Namens Harnacks zu verdanken.

[20] Rez.: I. Smelleckij, Novyj trud o žizni Iisusa Christa „La vie inconnue de Jésus Christ. N. Notovič, Paris 1894 = TKDA 1904/6, 249–280.

[21] Suščnost' christianstva (iz apologetičeskich čtenij Ljutarda, – o spasitel' nych istinach christianstva, čitannych v 1867 g. v Lejpcige = TKDA 1868/9, 357–373; Bogočelovek (iz Ljutarda) = TKDA 1869/1, 3–21; Delo Iisusa Christa = TKDA 1869/3, 313–333; Značenie dela Spasenija i Presvjataja Troica = TKDA 1869/4, 128–146; Cerkov' = TKDA 1869/5, 228–249; Cerkovnyja sredstva blagodati = TKDA 1869/7, 3–22; Poslednjaja sud' ba mira = TKDA 1869/8, 143–164. Als Übersetzer wird ein Herr Šarko genannt. Weitere Übersetzungen: Grech (iz Ljutarda) = TKDA 1868/10, 78–99; Blagodat' (iz Ljutarda) = TKDA 1868/11, 189–209.

mietheologie gepflegt wurden. Wir gehen darauf aber nicht näher ein, weil man schon früher von der Beschäftigung der russischen geistlichen Akademien mit neuzeitlicher, besonders deutscher Philosophie wußte. Philosophie war ja nach den Akademie-Statuten von 1808 und 1869 Unterrichtsfach an den Geistlichen Akademien.[22]

3. Kirchengeschichte

Überwältigend ist das Interesse an der kirchenhistorischen Arbeit des Westens. Besprochen werden u.a. Harnacks „Militia Christi",[23] W. Schmidts „Zur Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantinopolitanum",[24] Heinrich Denifles „Bosheit und Groll atmende" Lutherbiographie,[25] Reinhold Seebergs „Die Kirche in Deutschland im 19. Jh.",[26] daneben aber auch ein vom äußeren Umfang her so kleines Werk wie die Einleitung des Erlanger Kirchenhistorikers Theodor Kolde zur von ihm besorgten Neuauflage einer Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften.[27]

Fasziniert aber war man in Rußland augenscheinlich von Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts. Diese Kritik kam nämlich einer starken, auch schon vom protestantischen Liberalismus geprägten Tendenz in der russischen Laientheologie und Religionsphilosophie entgegen.[28] 1906 hatten Aleksandr Petrovskij und Pavel Florenskij [!] den 1. Band von Rudolph Sohms Kirchenrecht ins Russische übersetzt. Und dieses Werk wurde zwischen 1909 und 1911 in einem insgesamt fast 100 Seiten umfassenden Beitrag von Nikolaj Aleksandrovič Zaozerskij im „Bogoslovskij Vestnik" rezensiert.[29] Zaozerskij findet Sohms Arbeit ungeachtet der von ihm festgestellten

---

[22] I. Smolitsch, Geschichte I 620 ff., 654 f., 672–674.

[23] Adolf Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905, in: BV 1905/10, 357–360 (Rez.: N. Sacharov).

[24] A. P. Lebedev, O našem simvole very (Razsmotrenie i rešenie učenym protestantom odnogo važnago v istorii pravoslavija voprosa – Prof. W. Schmidt, Zur Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantinopolitanum. Neue Kirchliche Zeitschrift 1899, Heft 12) = BV 1902/1, 40–66; 2, 266–298. Von dieser Arbeit sagt Lebedev, sie sei „so geschrieben, wie es für einen orthodoxen Gelehrten selbst an der Zeit wäre".

[25] Heinrich Denifle O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Mainz 1904 (bespr.: BV 1905/10, 361–363; vgl. a. die Besprechungen von W. Hupperts „Der deutsche Protestantismus zu Beginn des 20. Jh.s, Köln 1902: BV 1905/2, 428–434.

[26] Leipzig 1903; bespr.: BV 1904/7–8, 570–587.

[27] V. D. Popov: Kolde, ordentlicher Professor der Kirchengeschichte in Erlangen. Historische Einleitung in die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch, Gütersloh, 10. Aufl. 1907 = TKDA 1908/4, 613–621. – Sogar übersetzt und dann rezensiert worden war auch F. X. Funks Kirchengeschichte (BV 1911/3, 616–619), ein wie der Rezensent bemerkt, besonders wegen seiner reichhaltigen Literaturangaben schätzenswertes, aber doch vom „katholischen Sauerteig" durchdrungenes Werk (ebd. 618).

[28] Vgl. Ludolf Müller, Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie = KO 3/1960, 21–32.

[29] N. A. Zaozerskij, O suščnosti cerkovnago prava (Po povodu knigi ‚R. Sohm, Kirchenrecht, Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892', i perevoda iz nej:

Schwächen und konfessionell bedingten Einseitigkeiten gerade darum beachtlich, weil sie „die Frage nicht vom konfessionellen Standpunkt, sondern von Standpunkt der positiven Kirchengeschichtswissenschaft" angehe.[30] Angesichts der zahlreichen hilfreichen Erkenntnisse, die Sohm gewonnen habe, „muß man nur den Grundgedanken Sohms modifizieren, und seine historischen Grundlagen des Kirchenrechts werden leicht von den Fehlern befreit, die leicht zu bemerken sind".[31] Eine solche Modifizierung hat tatsächlich der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev ein Menschenalter später vollzogen.[32] Damit hat er u.a. auch das Fortwirken der Ansätze der russischen Akademie-Theologie bestätigt. Die Theologie am russischen orthodoxen Institut St. Serge in Paris fußt wenigstens in der Person Afanas'evs und dem von ihm vertretenen Strang stärker auf der alten Akademie-Theologie und ihrer Rezeption westlicher Ansätze, als uns heute meist bewußt ist.

II. Berichte aus den Kirchen des Westens

1. Berichte aus Deutschland

Nicht immer scharf von dem Genus der Rezensionen zu unterscheiden ist das der Berichte aus dem kirchlichen Leben in Italien, Amerika, England und Deutschland im „Bogoslovskij Vestnik". Die Genauigkeit der Berichterstattung ist ebenso wie bei den Rezensionen das eigenlich Bestechende. Wer etwa Harnacks Vorträge über „Das Wesen des Christentums" kennt, wird sie ohne Mühe in den Berichten N. Sacharovs wiedererkennen. Und auch die Lektüre anderer Berichte beschließt man mit dem Eindruck, nun tatsächlich das Wesentlichste über den Vorgang erfahren zu haben. Gründlicher, als in den Jahren vor 1914 geschehen, ist Auseinandersetzung mit einer in einer fremden Sprache getriebenen Theologie einer fremden Konfession kaum denkbar!

Am bemerkenswertesten sind die Fortsetzungsberichte[33] N. Sacha-

---

R. Zom, Cerkovnyj stroj v pervye veka christianstva. Perevod A. Petrovskago i P. Florenskago, Moskau 1960 = BV 1909/10, 312–338 (I. Teorija bezpravnoj cerkvi); 1909/12, 565–577 (II. Duchovnaja storona prava); 1910/4, 597–613 (III. Bazis cerkovnago obščenija); 1911/1, 63–103 (Ierarchičeskij princip k cerkovnoj organizacii).

[30] N. A. Zaozerskij: BV 1909/10, 316.

[31] N. A. Zaozerskij: BV 1909/10, 331.

[32] Peter Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966), Würzburg 1980 = ÖC 31.

[33] Vgl. a. den recht tendenziösen, aber auf zuverlässiger Quellenbasis gegründeten Bericht von N. Pisarevskij, Religioznoe sostojanie protestantskago zapada = BV 1902/5, 112–136; 6, 271–292. – Er basiert u.a auf einem Vortrag von Martin Rade auf dem „religiös-sozialen Kongreß" in Berlin im Jahre 1898; dem Buch Paul Göhres „Drei Monate Fabrikarbeiter" (1891) und Gebhardts Untersuchung „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre".

rovs.[34] Bewundernswert ist die feine Nase dieses in Berlin wirkenden Diakons und späteren Priesters für die herausragenden Ereignisse im Bereich der deutschen Kirchen und seine kenntnisreiche objektive Berichterstattung. Sein Interesse finden vor allem die Streitigkeiten um Harnacks „Wesen des Christentums", die „Professorenfrage", d.h. der Streit um die Besetzung der theologischen Lehrstühle mit Liberalen oder Positiven;[35] die Referate Friedrich Delitzschs über Bibel und Babel und die aus ihnen erwachsenen Fehden;[36] die im Kulturkampf, über den später sehr ausführlich A. P. Orlov berichten wird,[37] gipfelnden, aber mit dessen Ende nicht abgeschlossenen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken,[38] speziell den Schulstreit in Trier und den Streit um die Jesuitengesetze. Sacharov berichtet über neue Konfessionsstatistiken und deren Auswertung,[39] aber auch über innerprotestantische Einigungsbemühungen (z.B. die Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses),[40] Katholikentage und Veranstaltungen des Evangelischen Bundes, des Gustav-Adolf-Vereins und vor allem des liberal-rationalistischen Protestantenvereins.[41] Besonders aber stoßen die Aufsehen erregenden „Fälle" von Auseinandersetzungen mit extrem liberalen Pastoren auf sein Interesse: „ Der Fall Fischer" in Berlin[42] und „der Fall César in Dortmund.[43] Natürlich widmet er auch dem „Fall" des Prinzen Max von Sachsen seine Aufmerksamkeit, der für das damalige römisch-katholische Empfinden den Orthodoxen zu weit entgegengekommen war und von daher zu einer Art Widerruf gedrängt wurde.[44]

Freilich finden sich meist am Anfang oder am Ende der im übrigen leidenschaftslosen und immer gut lesbaren Berichte auch harte Urteile: Der Haß gegen den Katholizismus sei das einzige Band, das den deutschen Protestantismus mit seinen divergierenden Richtungen noch zusammenhalte.[45] Unan-

---

[34] Leider konnten wir nichts Näheres über diesen interessanten Berichterstatter in Erfahrung bringen, der dem berühmten Berliner Propst Aleksij Mal'cev unterstanden hat, insbesondere in bezug auf den römischen Katholizismus aber zu anderen (negativeren) Urteilen gelangt ist als Mal'cev.

[35] N. Sacharov, Očerki religioznoj žizni v Germanii I = BV 1903/7–8, 613–632.

[36] N. Sacharov, Očerki II = BV 1903/9, 127–150.

[37] A. P. Orlov, Suščnost' i istoričeskoe značenie tak nazyvaemago ‚Kulturkampfa' v Germanii = BV 1905/12, 589–624.

[38] Hierzu auch: N. Sacharov, Očerki . . . K voprosu o bor'be meždu protestantstvom i katoličestvom v Germanii = BV 1907/3, 573–586.

[39] N. Sacharov, Očerki III = BV 1903/12, 717–739.

[40] N. Sacharov, Očerki IV = BV 1904/3, 546–565.

[41] N. Sacharov, Očerki VII = BV 1905/4, 790–818.

[42] N. Sacharov, Očerki . . . Delo pastora Fišera (Fall Fischer). Liberaly i ortodoksaly = BV 1906/12, 760–801.

[43] N. Sacharov, Očerki . . . Delo pastora Cezara (Fall Cesar) = BV 1907/4, 768–781.

[44] N. N. Sacharov, Max, Prinz von Sachsen: Mysli po voprosu ob unii cerkvej. Perevod i posleslovie = BV 1911/2, 320–345; N. N. Sacharov, Ešče po povodu stat'i princa Maksa Saksonskago o soedinenii cerkvej = BV 1911/3, 561–575.

[45] Z. B.: BV 1903/12, 718.

genehm berührt zeigt sich Sacharov von der engen Verbindung von Protestantismus und preußischem Chauvinismus.[46] Und wiederholt beklagt er die Auflösung der „Grundlagen der christlichen Glaubenslehre selbst" etwa bei Pastor Fischer, bei der Schule Albrecht Ritschls[47] und bei Adolf Harnack[48] sowie das unwürdige „Lavieren" der Kirchenbehörden, wenn es um zentrale Glaubensfragen geht.[49]

Dennoch lassen Sacharovs Ausführungen stets eine insgesamt überlegene Ruhe erkennen. Selbst die schon eher irrationalen Angriffe Harnacks gegen die Orthodoxe Kirche weist Sacharov mit ruhiger Würde[50] und dem Hinweis auf das anderslautende Zeugnis Wilhelm Boussets zurück.[51] Und keineswegs indentifiziert er sich stets mit den Gegenkräften der „Positiven". Eduard Rupprecht, der Harnacks „Wesen des Christentums" in den Augen Sacharovs allzu grobschlächtig verdammt hatte, stellt nach Sacharov „den interessanten Typ des lutherischen Provinz-Priesters[52] dar, eines orthodoxalen – (russische Theologen belegen Vertreter der westlichen „Orthodoxie" mit dem Fremdwort „ortodoksal'nyj" und behalten der eigenen Orthodoxen Kirche das Wort „pravoslavnyj" = orthodox vor) – der mit den heutigen liberalen Tendenzen des theologischen Denkens wenig vertraut ist. Er ist bis in die tiefste Seele hinein erregt über die gottlosen Überlegungen des Professors in der Hauptstadt, aber er verwirft sie so schwach und naiv, daß er nur Gelächter vonseiten seiner Gegner – der Liberalen – erntet".[53] Und wenn Herrmann Schick Harnack auch noch persönlich verunglimpft und seine Widerlegung mit der Preisgabe von Geschichtchen aus Harnacks Familienleben würzen möchte, so findet das bei Sacharov nicht die geringste Sympathie. Ohne Mühe könnte sich N. Sacharov mit dem Urteil Aleksandr Kireevs – ebenfalls im „Bogoslovskij Vestnik" – indentifizieren: „Harnack ist zweifellos ein Häretiker, aber zugleich auch ein großer Gelehrter, bei dem viele vieles lernen und erlernen könnten".[54]

Zurück zu Sacharov: „Ruhige und leidenschaftslose" Urteile bevorzugt Sacharov stets – auch in den zuweilen äußerst hitzigen Auseinandersetzun-

---

[46] BV 1904/7–8, 587; vgl. z.B. BV 1903/12, 736.

[47] BV 1906/12, 761.

[48] BV 1903/7–8, 615. – Sacharov urteilt aber insofern milde über die einzelnen Vertreter des protestantischen Liberalismus und zugleich streng über den Protestantismus insgesamt, als er in der liberal-kritischen Theologie ein „legitimes Kind der Reformation, eine extreme Entwicklung ihrer Prinzipien" sieht: BV 1903/7–8, 616.

[49] BV 1906/12, 764; vgl. BV 1907/4, 769.

[50] BV 1903/7–8, 615.

[51] BV 1903/7–8, 624: W. Bousset zeige sich mit Harnacks Thesen im wesentlichen einverstanden, finde aber das eschatologische Moment bei ihm verkürzt und lehne das Urteil über die „Leblosigkeit" der Russischen Orthodoxen Kirche ab.

[52] Svjaščennika.

[53] BV 1903/7–8, 620. – Ähnlich distanziert sich Sacharov auch von den naiven Urteilen mancher Kritiker Friedrich Delitzschs: BV 1903/9, 137.

[54] A. A. Kireev, Sovremennoe položenie starokatoličeskago voprosa (= BV 1908/11, 423–454), 447. Aleksandr Alekseevič Kireev, ein General, der den Slavophilen anhing, hoffte über den Altkatholizismus die Orthodoxie im Westen zu verbreiten.

gen zwischen Katholizismus und Protestantismus jener Tage.[55] Jede Form von Hurra-Protestantismus ist ihm zuwider. Daß er aber eine besondere Vorliebe für den Kulturkampf-Katholizismus hätte, wird man ebenso wenig sagen können. So rühmt er z.B. als Vorzug protestantischer Versammlungen gegenüber römisch-katholischen, daß man hier zwar weniger Pomp, aber mehr „Aufrichtigkeit und Freiheit des Denkens" fände.[56] Zwar zeigt er sich beeindruckt von der großen „Einmütigkeit", durch die sich der Katholizismus vom damaligen Protestantismus unterschied.[57] Aber er teilt im Grunde die protestantische Auffassung einer zu stark ultramontan-politischen Ausrichtung des Katholizismus. Allzu oft sei während des Regensburger Katholikentages im Jahre 1904 der Begriff der „Heerschau" gefallen. Und so kommt er zu dem Schluß: „Nicht die religiös-sittliche Erziehung der Volksmassen verfolgen diese Kongresse, nicht die Vereinigung der Versammelten auf den Grundlagen christlicher Liebe und [christlichen] Friedens, sondern rein politische Ziele, das äußere Wohlergehen des Papismus".[58]

2. Berichte aus Frankreich

Vor allem der „Bogoslovskij Vestnik" enthält umfangreiche Berichte auch über das kirchliche Leben in Italien und Amerika, wenn die kirchlichen Verhältnisse und die theologische Wissenschaft in Deutschland auch besonders breiten Raum einnehmen. Nach 1905 beschäftigte die russische Theologie aber ein Problem, das sie dreizehn Jahre später in weit größerer Zuspitzung selbst erfahren sollte: die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, nach deren Muster sich 1918 die Trennung von Kirche und Staat in Rußland vollzog.[59] Fast bestürzend erinnert sogar die Sprache des Verfassers des umfangreichsten Beitrags zu dieser Frage im „Bogoslovskij Vestnik" F. M. Rossejkin an die der heute herrschenden Gegner der Russischen Orthodoxen Kirche. Im 16. Jh., schreibt er, „gelingt es dem öffentlichen Denken, sich von vielen religiösen Vorurteilen zu befreien"![60] Oder: Die Führer der 3. Republik hätten zunächst, bevor sie sich für die radikale Lösung der Trennung entschieden hätten, „denselben Fehler zugelassen, in den alle voraufgegangenen Regierungen verfallen waren: sie hielten es für möglich, eine Übereinkunft der Republik mit der Kirche zu schließen – ungeachtet der vollkommenen Gegensätzlichkeit und des Widerspruchs ihrer Grundprinzipien".[61] Schließlich sieht Rossejkin einen Grund für das Erkalten der Beziehungen des Volkes

[55] Vgl. BV 1903/12, 739.
[56] BV 1905/4, 791.
[57] BV 1905/4, 794.
[58] BV 1905/4, 802.
[59] Vgl. Otto Luchterhandt, Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung, Köln 1976 (= Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Bd. 30) 52 f.
[60] F. M. Rossejkin, Kak Francija prišla k otdeleniju cerkvi ot gosudarstva? (= BV 1907/3, 535–572; 4, 724–767; 5, 168–188) 3, 543.
[61] F. M. Rossejkin 5, 169.

zur Kirche „im allgemeinen Sinken des Volks-Glaubens unter dem Einfluß des Fortschritts des Wissens und der Erfolge der Aufklärung [. . .] Die Kritik der Überlieferung tötet den naiven Glauben".[62] Wie weit orthodoxes Denken von dem Rahmen des bis dahin Gewohnten abweichen konnte, zeigt auch die abschließende Wertung des Trennungsdekretes, das doch schließlich die Freiheit zur „Verrichtung des Kultes" garantiert habe, als relativ liberal und großzügig[63] und als Rückkehr zum ursprünglichen Verhältnis von Kirche und Staat in der Urkirche, als „die innere Organisation der urchristlichen Gemeinden auf streng demokratischen Prinzipien gegründet war".[64] Es ist erstaunlich, daß solche Stimmen in der Zeitschrift einer russischen Geistlichen Akademie laut werden konnten. Dem vorgefaßten Bild einer stets regimetreuen Orthodoxie entsprechen solche ja noch in der Zarenzeit laut gewordenen Stimmen keinesfalls.

III. Einige Wirkungen auf eine „liberale" russische Theologie

1. Ekklesiologie

Solche Aussagen wie die Rossejkins zeigen, wie die Auseinandersetzung mit der kritischen protestantischen Theologie das orthodoxe theologische Denken selbst zu prägen begonnen hatte. Diese Prägung wird besonders spürbar in der ekklesiologischen Debatte der Zeit, die Reinhard Slenczka dargestellt hat, die aber nun ihrerseits auch auf die Behandlung der dogmatischen loci in der russischen Theologie zurückwirkt. In der Auseinandersetzung um die Möglichkeit einer Vereinigung mit dem Altkatholizismus werden unseres Wissens erstmals kritische Stimmen zu den sogenannten orthodoxen Bekenntnisschriften des 17. Jh.s, der durch sie spät in die orthodoxe Theologie eingedrungenen Transsubstantiationslehre und die allzu weitreichende Identifizierung der Kirche des nizänischen Glaubensbekenntnisses mit der östlich-orthodoxen Kirche laut.[65]

Das Maß der Veränderung in der Ekklesiologie wird deutlich, wenn man Aussagen Aleksandr Fedorovič Gusevs mit denen Pavel Svetlovs vergleicht. Nach Aleksandr Fedorovič Gusev bedeutet Kirchenspaltung keine Spaltung im eigentlichen Sinne, sondern nur die „Aussonderung von ihrem Organismus fremden Elementen, dem gleich, was sich ständig in unserem Körper vollzieht", sei also dem körperlichen Stoffwechsel zu vergleichen.[66] Nach

---

[62] F. M. Rossejkin 5, 181.

[63] F. M. Rossejkin 5, 182 f.

[64] F. M. Rossejkin 5, 184.

[65] P. Svetlov, O novom mnimom prepjatstvii k edineniju starokatolikov i pravoslavnych (= BV 1903/5, 134–150), 282.

[66] P. Svetlov, O novom mnimom prepjatstvii 137 f. – Svetlov zitiert hier die auch uns zugängliche Arbeit Gusevs, Starokatoličeskij otvet na naši tezisy po voprosu o Filioque i presuščestvlenii. Polemiko-apologetičeskij ètjud, Kazan' 1903, 45. – Uns lag Gusevs Pamphlet als Einzelband vor, Svetlov zitiert nach der Zeitschrift „Pravoslavnyj Sobesednik" 1903.

Pavel Svetlov ist die Spaltung der Kirche dagegen einerseits eine „nicht vollständige und absolute", aber doch andererseits eine durchaus reale.[67] Man müsse – sagt Svetlov – nicht in der Weise der frühen Reformation, die Svetlov hier offenbar mißversteht, wohl aber in der Weise neuerer lutherischer Theologen wie Franz Delitzsch, Friedrich Stahl, Richard Rothe, der seit 1847 katholisch-apostolische Heinrich Thiersch sowie die Dogmatiken Wilhelm Schmidts, Isaak August Dorners und Hermann Theodor Wangemanns zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheiden und sich hier auch nicht scheuen, bei der protestantischen Theologie zu lernen:[68]

„Das Verständnis der Kirche, das ihre Einteilung in eine sichtbare und unsichtbare zuläßt, hat vor allem [. . .] biblische Grundlagen für sich. Die Aufgabe einer biblischen Begründung des Begriffs der Kirche als Leib Christi ist durch die neueste protestantische Theologie vortrefflich gelöst, die, man muß das anerkennen, uns weitgehend bestimmt hat beim Studium des Wortes Gottes".[69] – Die gewiß nicht ganz realistische, aber die weite Offenheit der Ekklesiologie Svetlovs zeigende Konsequenz dieser Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zeigt das Ergebnis der Überlegungen Svetlovs: Die Altkatholiken sind nach ihm „der Erstling des orthodoxen Christentums im Westen".[70]

2. *Soteriologie*

Keinen Fragenkomplex haben die russischen Theologen jener Zeit so entschieden neu durchdacht wie den der Soteriologie. Wir müssen diesmal etwas vor Beginn des von uns gewählten Zeitraums ansetzen, um hier auf Anhieb Wurzeln in der Theologie des Westens – und zwar ausgerechnet in der Theologie Albrecht Ritschls – zu erkennen.

Im Januarheft des „Bogoslovskij Vestnik" 1894 veröffentlicht Pavel Svetlov seine vor der Verteidigung seiner Magisterdissertation gehaltene Rede über „die Fehler der westlichen Theologie in der Lehre von der Erlösung und die Notwendigkeit, sich bei Erklärungen dieses Dogmas an die Lehre der heiligen Väter zu halten".[71]

---

[67] P. Svetlov, O novom mnimom prepjatstvii 144, 150.

[68] W. Schmidt, Christliche Dogmatik, Bd. 1 und 2, 1895, 1898; I. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, Bd. 2,2, Berlin 1881; H. Th. Wangemann, Christliche Glaubenslehre für gebildete Leser aller Stände und Bekenntnisse aus der hl. Schrift einfältig zusammengestellt, 1865; P. Svetlov, Starokatoličeskij vopros v ego novom fazise (= BV 1904/2, 281–316), 297. – Die bunte Zusammenstellung der Namen von Theologen aus so verschiedenen Lagern verdankt Svetlov seinen Gewährsmännern Dorner und Wangemann. I. A. Dorner 898 f. nennt selbst schon die Namen Stahl, Rothe, Delitzsch und Thiersch.

[69] P. Svetlov, Starokatoličeskij vopros 303.

[70] P. Svetlov, Starokatoličeskij vopros 281.

[71] P. Svetlov, Nedostatki zapadnago bogoslovija v učenii ob iskuplenii i neobchodimost' pri ob-jasnenijach ėtogo dogmata deržat'sja svjatootečeskago učenija (Reč' pered zaščitoju magisterskoj dissertacii: „Značenie kresta v dele Christovo. Opyt iz-jasnenija dogmata iskuplenija"), Kiev 1893 = BV 1894/60–76.

Nach Pavel Svetlovs Sicht ist die juridische Auffassung von der Erlösung die „gefährlichste Quelle und die stärkste Stütze der Verirrung des Rationalismus".[72] Es sei deshalb nicht erstaunlich, sondern nur zu verständlich und überdies verdienstvoll, wenn sich die protestantische Theologie der Gegenwart gegen die juridische Soteriologie wende und deren rationalistischen Ansatz rationalistisch überwinde. Durch ihre kritischen Anfragen an die juridische Rechtfertigungslehre hätten schon früher Fausto Sozzini und in neuerer Zeit Albrecht Ritschl „der scholastischen Theologie einen Schlag versetzt, nach dem sie sich schwer [wieder] erholen wird. Fast keiner ihrer Einwände gegen das Dogma in seiner juridischen Konzeption wurde von ihren Verteidigern widerlegt".[73] Die Gegengründe, die Albrecht Ritschl gegen die juridische Erlösungslehre geltend macht, übernimmt Svetlov ohne jede Einschränkung. Eine erste Prüfung der Aussagen Svetlovs erweckt darüber hinaus den Verdacht, daß er nicht allein die Ablehnung der juridischen Soteriologie von Ritschl übernommen hat, sondern auch in seinen positiven Aussagen stark von Ritschl abhängig bleibt.

Das gilt auch für den radikalsten Vertreter dieser moralischen Soteriologie, Maksim Tareev, der u.a. im Jahre 1908 bei einer Akademierevision seine Rechtgläubigkeit verteidigen mußte.[74] Er ist damit der einzige liberale Theologe dieser Zeit, der wegen seiner Anschauungen Schwierigkeiten bekommen hat. Die Auseinandersetzung mit der Fülle der von ihm im „Bogoslovskij Vestnik" veröffentlichten Aufsätze und Besprechungen wäre eine eigene Untersuchung wert. Zu besonders erregter literarischer Auseinandersetzung führte sein Beitrag „Die Auferstehung Christi und ihre sittliche Bedeutung",[75] dem wir uns deshalb kurz zuwenden wollen.

Auffallend ist bereits die Tatsache, daß sich Tareev fast ausschließlich auf westliche Literatur stützt und gelegentlich auf Unterschiede und Widersprüche in den Auferstehungsberichten der Evangelien und Unstimmigkeiten in der Textüberlieferung aufmerksam macht.[76] Wichtig ist ihm die Bestreitung jeder Heteronomie bei der Entstehung des Glaubens: Niemand ist durch die Wundermacht und Wunderzeichen der Auferstehung zum Glauben gekommen. Glauben wirkend war vielmehr die lebenschaffende Kraft der Erniedrigung Christi, seiner Selbstentsagung am Kreuz im Herausgehen von Blut und Wasser aus seiner Seite und die Gewißheit, daß dieselbe Kraft auch in der

---

[72] P. Svetlov, Nedostatki 63 f.

[73] P. Svetlov, Nedostatki 64.

[74] I. Janyšev, Stranicy iz izdanii istorii bogoslovskoj nauki. Revizija akademii v 1908 g., in: BV 1917/6–7; 8–9; 10–12. Diese Angabe fanden wir bei Georgij Florovskij, Puti 566. Der Jahrgang 1917 des „Bogoslovskij Vestnik" war uns leider nicht zugänglich.

[75] M. Tareev, Voskresenie Christovo i ego nravstvennoe značenie = BV 1903/5, 1–45; 6, 201–217; Vgl. M. Tareev, O dejstvitel'nosti Christova Voskresenija. Otvet prot. V. Lavrskomu = BV 1904/6, 349–353.

[76] Den Text des Markus-Evangeliums (Markus-Schluß) hält er für gestört: M. Tareev, Voskresenie: 5,29.

Auferstehung Christi wirksam war.[77] Darum sei Johannes, der Jünger, den Jesus lieb hatte, der das Herausgehen von Blut und Wasser aus dem Leib des Gekreuzigten gesehen hatte, auch als erster zum Glauben gekommen (vgl. Joh 19,34; 20,8).

Das ist Maksim Tareev wichtig, um zu zeigen, daß im Christentum alle „metaphysischen Grundlagen sittliche Bedeutung haben".[78] Christus habe „nicht die Existenz irgendeines Teils der menschlichen Natur, der Seele oder des Geistes über das Grab hinaus" gelehrt. „Der Mensch kann nur in dem Sinne unsterblich sein, daß er das göttliche Leben in sich aufnimmt, das den Tod in Ewigkeit nicht sehen wird".[79] Dazu sind Tod und „Selbstentsagung" (ein Schlüsselwort bei Tareev!) unabdingbare Voraussetzung. Denn wenn die Auferstehung *geistlich* zu verstehen ist, dann ist ewiges Leben nur durch Entsagung möglich (Tareev verweist auf Mt 10,39; 16,24; Joh 12,24f.)[80] „Das geistliche Leben des Christen, dem Ewigkeit versprochen ist, ist kein anatomischer Rest der menschlichen Existenz"; vielmehr wird „der Mensch *das* Leben leben, das er sich vor dem Tode aneignen soll, sich aber vollkommen nur in Selbstentsagung bis zum Tode aneignen kann".[81] Kein Wunder, daß sich Tareev zunächst einmal gegen den Vorwurf verteidigen mußte, die Auferstehung moraltheologisch aufzulösen. Dies ist ihm u.E. auch gelungen. Aber allem in der orthodoxen Theologie angelegten und von den Religionsphilosophen Fedor Bucharev und vor allem Dmitrij Merežkovskij explizierten naturhaften Denken hat dieser von Lotzes Wertphilosophie geprägte Moraltheologe[82] darum den Kampf angesagt.[83]

3. Historische Forschung

Von der Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie bestimmt ist neben diesem mit den Namen Svetlov und Tareev anvisierten schmaleren Strang der moralischen Erlösungslehre vor allem der breite Strang der Historischen Schule. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auch nur anzudeuten, was auf diesem Gebiet in der russischen Theologie schon vor 1902, aber auch danach vor allem in den theologischen Zeitschriften für die historische Theologie getan worden ist; wie ein ganz neues Bild der Anfänge der russischen Geschichte, aber auch der größten Krise der russischen Kirche im Altgläubigenschisma entstand; was in Patristik, christlicher Archäologie und Liturgiewissenschaft geleistet worden ist, usw.

---

77 M. Tareev, Voskresenie: 5,33.
78 M. Tareev, Voskresenie: 6,211.
79 M. Tareev, Voskresenie: 6,209.
80 M. Tareev, Voskresenie: 6,211.
81 M. Tareev, Voskresenie: 6,211.
82 G. Florovskij, Puti 444.
83 M. Tareev, Voskresenie: 5,9: M. Tareev, Religija i nravstvennost' (= BV 1904/10, 291–317; 11, 395–421; 12, 602–626), bes.: 12, 612 u.ö. – Gegen die erwähnten Anschuldigungen verteidigte er sich in dem in Anm. 73 angegebenen Aufsatz „O dejstvitel'- nosti Christova Voskresenija").

Ermutigend ist in den Jahren nach 1902 vor allem die unvoreingenommene Art, in der in umfangreichen Darstellungen etwa Luther und Zwingli miteinander verglichen[84] und Leben und Werk Calvins dargestellt werden.[85] Wir wollen uns nur noch einer Arbeit zuwenden, die – gerade wenn man an den heutigen Dialog zwischen Orthodoxie und Protestantismus denkt – überraschend und vielleicht auch hilfreich ist: die Arbeit von Aleksej Petrovič Lebedev „Zur Frage nach dem Ursprung der urchristlichen Hierarchie".[86]

Unter Berufung auf „die besten Kommentatoren von 1 Kor 12,28, unter denen Lebedev – und das ist hier das Überraschendste – ausdrücklich allein Adolf Harnack mit Namen nennt, könne man beispielsweise feststellen, daß „um das Jahr 57 herum die Bischöfe nicht sehr hoch auf der Leiter des kirchlichen Vorstehertums standen".[87] Zwar wiesen die Pastoralbriefe, deren Echtheit Lebedev nicht in Frage stellt, schon auf Ansätze, die der späteren Ordnung mehr entsprechen. „Aber sie entfalteten sich auf dem Wege lebendiger Entwicklung erst im Verlauf der Geschichte und empfingen [erst] hier – allmählich – ihren eigentlichen Sinn".[88] Die ursprüngliche Ordnung sei vielmehr die der charismatischen Ämter gewesen. Die Didache zeige den Wandel zum hierarchischen Amt, das nicht unmittelbar aus apostolischer Setzung heraus entstanden sei, sondern sich aus ursprünglich untergeordneten Funktionen entwickelt habe. Freilich, nicht wie manche Protestanten meinten, infolge einer Usurpation. – Hier ist u.E. tatsächlich ein Unterschied in der Tendenz der Beurteilung geschichtlicher Wandlungen festzustellen. Eine Abfall-Theorie kennt die orthodoxe, auch die liberale orthodoxe Theologie nicht. – „Nichts dergleichen bemerkt man. Die Sache ging auf dem Boden strenger Legitimität und unter Wahrung aller Regeln vor sich. Menschen gingen in die Ewigkeit hinüber und hinterließen ein reiches Erbe. Direkte Erben zeigten sich nicht. Weil nächste Anverwandte fehlten, ging das Erbe legitim auf eine Seitenlinie über. Als eine solche Seitenlinie erwiesen sich die Bischöfe. Sie empfingen das Erbe".[89]

Wir brechen an dieser Stelle ab. – So mutig wagte man damals, die tradi-

---

[84] A. P. Orlov, Ljuter i Cvingli. Sravnitel'naja charakteristika ich bogoslovskich vozzrenij (Probnaja lekcija) = BV 1905/11, 365–393.

[85] V. D. Popov, Kal'vin (1509–1564), 1909 = TKDA 1909/9, 112–133; 12, 551–592. – Dagegen wirft D. V. Gorochov in seiner Rezension von N. Terent'ev, Ljuteranskaja veroispovednaja sistema po simvoličeskim knigam ljuteranstva, Kazan' 1910, dem Verf. vor, die lutherischen Quellen zu stark systematisiert, die orthodoxe Gegenposition zu breit dargelegt und die Quellen selbst zu wenig sprechen gelassen zu haben (TKDA 1910/11, 567–774, ebd. S. 571 f.).

[86] A. Lebedev, Po voprosu o proischoždenii pervochristianskoj ierarchii = BV 1907/3, 460–474. Lebedev hatte zwar wegen Schwierigkeiten „mit den gelehrten Mönchen an der Akademie" einen Ruf an die Moskauer Universität angenommen (I. Smolitsch, Geschichte I 675), publizierte aber weiter im „Bogoslovskij Vestnik", der Zeitschrift der Moskauer Geistlichen Akademie.

[87] A. Lebedev 460.

[88] A. Lebedev 467.

[89] A. Lebedev 463.

tionellen Lehren der orthodoxen scholastischen Theologie neu zu überprüfen. Die Katastrophe von 1917 bedeutete nicht nur, wie Pater Johannes Chrysostomus, der beste Kenner der russischen Kirchengeschichte der Neuzeit, erwähnt,[90] das vorläufige Ende eines geistlichen Erneuerungsprozesses. Es bedeutete auch das vorläufige Ende einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Westen in Widerspruch und Rezeption, die die russische orthodoxe Theologie zu Anfang unseres Jahrhunderts nicht gescheut hat. Auch Irrwege im einzelnen bei dieser Auseinandersetzung haben ihr nicht geschadet, vor allem weil die russische Theologie stets eingebettet blieb in den Rahmen der orthodoxen Doxologie. Es ist an der Zeit, daß das Wissen um die damaligen Leistungen aufhört, „Geheimwissen" zu bleiben.

Der Einblick in die theologische Werkstatt der Russischen Orthodoxen Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts mit ihrer regen Auseinandersetzung mit der und ihre starke Prägung durch die westliche Theologie scheint uns für die Konfessionskunde noch eine wichtige Lektion bereitzuhalten. Er scheint uns bei der zur Typisierung neigenden Darstellung anderer Konfessionen zu größerer Vorsicht und Bescheidenheit anzuleiten. Uns scheint es fraglich, ob wir wirklich wissen, was typisch orthodox, typisch römisch-katholisch, typisch lutherisch usw. ist. Ist nicht unser Urteil viel zu stark geprägt von den z.T. auch „zufälligen" Vorfindlichkeiten? Die liberalen russischen orthodoxen Theologen zu Anfang unseres Jahrhunderts hätten sich jedenfalls gewehrt gegen das auch bei manchen Orthodoxen selbst, insbesondere aber im Westen, vorherrschende Bild einer notwendig unbeweglichen unkritischen orthodoxen Theologie. Sie hätten dagegen gerade die vom Lobpreis der Väter zwar umgriffene, aber dennoch grundsätzlich der freien historisch-kritischen Auseinandersetzung nicht ausweichende Theologie für „typisch orthodox" und die nach den Ereignissen von 1917 folgende Reaktion für untypisch und „zufällig" gehalten. Und woher nehmen wir das Recht zu behaupten, daß sie Unrecht hatten?

[90] Johannes Chrysostomus OSB, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. I. Patriarch Tichon. 1917–1925, München/Salzburg 1965, bes. S. 138 ff.

KRITISCHE MISCELLEN

Thomas Müntzers Erklärung hebräischer Eigennamen und der Liber de interpretatione hebraicorum nominum des Hieronymus

Von Hans Peter Rüger

In der von Günther Franz herausgegebenen kritischen Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Thomas Müntzers[1] hat Wilhelm Eilers unter der Überschrift „Hebräische Eigennamen" „eigenhändige und gewiß nicht zur Veröffentlichung bestimmte Notizen Müntzers" ediert, welche „die Erklärung von 46 hebräischen Orts- und Personennamen" enthalten (539). Eilers bemerkt dazu: „Die Analysen sind rein sprachlicher Natur und durch theologische Vorurteile und Zweckerwägungen kaum beeinträchtigt, heben sich also vorteilhaft vor vielen Etymologien des Alten Testamentes selbst heraus. Die Übersetzung, soweit vom heutigen Standpunkt aus überhaupt möglich, ist teils zutreffend, teils halbrichtig, teils unverständlich und gelegentlich phantastisch. In jedem Falle ist sie aber doch als ernsthafter Deutungsversuch mit den natürlicherweise unzulänglichen Mitteln der damaligen Zeit zu bewerten. Da Müntzers Bemühung in dieser Richtung ohne wirklichen Vorläufer zu sein scheint, dürften die Namenserklärungen als Frucht seiner eigenen Gelehrsamkeit zu gelten haben. Sie halten den Vergleich mit anderen zeitgenössischen Sprachstudien ohne weiteres aus und verraten trotz allen Irrtümern eine beträchtliche Einsicht Müntzers in das Wesen der hebräischen Sprache und Namengebung" (540).

So einleuchtend diese Ausführungen auf den ersten Blick zu sein scheinen, so wenig lassen sie sich bei genauerem Zusehen halten. Denn gleich die erste Eintragung „Naas serpens" stimmt wörtlich überein mit der im Liber interpretationis hebraicorum nominum des Hieronymus[2] gegebenen Deutung „Naas serpens" (39,16). Die zweite „Amon filius meroris" stellt sich dar als Kontraktion aus den beiden von Hieronymus zur Wahl gestellten Etymologien „Ammon filius populi mei uel populus moeroris" (3,4). Bei der dritten „Jabes dolor siccus" kann man sich fragen, ob sie auf einer Kombination des Vulgatatextes von 1Ch 4,9 „et mater eius vocavit nomen illius Iabes dicens quia peperi eum in dolore" und der Interpretation des Hieronymus „Iabes

[1] QFRG 33, 1968, 539f.
[2] P. de Lagarde (Ed.), Onomastica sacra I, Göttingen 1870, 1–81.

exsiccata uel siccitas" (33,2) bzw. „Iabes exsiccata" (36,1) beruht oder eher auf einen Vorgänger des in der hieronymianischen Tradition stehenden anonymen Libellus de interpretatione nominum propriorum zurückgeht, der dem sechsten Band der Londoner Polyglotte[3] beigegeben ist und in dem hintereinander „Jabes, Siccitas, vel confusio" und „Jabes, Tristitia, sive dolor" (27a) angeführt sind. Und so könnte man fortfahren.

Ein wirkliches Versehen läßt sich Müntzer oder seiner Quelle nur in 9 „Sissera excussio gaudentis dentis" nachweisen, wo nach Ausweis des Liber interpretationis hebraicorum nominum „Sennaar excussio dentium siue foetor eorum" (10,16) und des Libellus de interpretatione nominum propriorum „Sennaar, Dormientis vigilia, vel suscitatio, aut dentis evacuatio vel denudatio, aut excussio, vel dens aemuli, sive mutatio civitatis" (47b) die Lemmata „Sissera" und „Sennaar" miteinander verwechselt sind. Durch die im Anschluß an die Etymologie des Hieronymus „Sisara gaudii exclusio siue tollens recedentem uel equi uisio" (33,18) erfolgte Einfügung des Partizips „gaudentis" zwischen die Substantive „excussio" und „dentis" wird dieses Versehen jedoch teilweise wieder richtiggestellt.

Nur wenige Eintragungen lassen sich weder auf den Liber de interpretatione hebraicorum nominum oder den mutmaßlichen Vorgänger des Libellus de interpretatione nominum propriorum noch auf den Text der Vulgata zurückführen. Abgesehen von den beiden Deutungen 11 „Balim maulaff" und 40 „Socho eyn laubrothe", bei denen die Verwendung des Frühneuhochdeutschen den Rückschluß auf die lateinische Vorlage erschwert,[4] sind aber auch sie ganz im Stil der Interpretationen des Hieronymus gehalten. So erinnert 5 „Gibea vallis peccati" in seiner ersten Hälfte an „Gehennam de ualle sunt siue uallis gratuita" (61,21) oder 10 „Hazor[5] creatio ire" an „Astarten facturam superfluam, id est ποίησιν περιττήν" (25,3) und „Or iracundia" (14,19).

Sind diese Beobachtungen richtig, dann ist Müntzers Erklärung hebräischer Eigennamen direkt oder indirekt von dem Liber de interpretatione hebraicorum nominum des Hieronymus[6] abhängig und besteht sein originärer Beitrag im Grunde genommen nur darin, daß er gelegentlich dem hebräischen Original näherstehende Namensformen an die Stelle der ihm aus der

---

[3] London 1657 (Graz 1965), 1–53.

[4] Vgl. jedoch 40 „Socho eyn laubrothe" mit „Socha tabernaculum uel umbraculum" (30,12).

[5] Vulgata „Asor".

[6] Thomas Müntzer erkundigt sich in einem am 3. Januar 1520 an den Buchführer Achatius Glov in Leipzig geschriebenen Brief, „quanti precii sint opera omnia Ieronimi" (G. Franz, a.a.O. 354,5f.) und erhält von diesem die „im leipzigesten neuen jarsmarkgt sub anno domini 1520" datierte Auskunft, „das man opera Iheronimi novissima recognitionis Esras*miane* geit umb 9 oder umb 8½f." (G. Franz, a.a.O. 335,12f.8f.). Ob Müntzer die 1516–1518 in 9 Bänden bei Joh. Froben in Basel erschienene Ausgabe und damit auch den Liber de interpretatione hebraicorum nominum, wie beabsichtigt, „in proxima quadragesima" (G. Franz, a.a.O. 354,6f.) erworben hat, läßt sich leider nicht sagen.

Vulgata vertrauten hat treten lassen, wie das z.B. in 4 „Gilead" statt „Galaad" oder 5 „Gibea" statt „Gabaath" der Fall ist.[7] Das hier aufscheinende Interesse Müntzers an der hebraica veritas läßt sich, zumindest indirekt, auch an seiner Bücherliste[8] ablesen, auf der als Nummer 7 „Elementale hebraicum de Philippi Noveniani Hasfartini" aufgeführt ist. Dabei handelt es sich um das am 24. 1. 1520 bei Valentin Schumann in Leipzig erschienene Elementale Hebraicvm in qvo praeter caetera eivs linguae rudimenta, declinationes et verborum coniugationes habentur, omnibus Hebraicarum literarum studiosis non tam vtile, atque necessarium[9]. Philippo Noveniano Hasfurtino (!) authore".

Im folgenden stelle ich zunächst die Etymologien in Thomas Müntzers „Hebräischen Eigennamen" einerseits, im Liber de interpretatione hebraicorum nominum und in der Bibelübersetzung des Hieronymus andererseits nebeneinander und weise sodann auf die Stellen hin, an denen die Müntzersche Erklärung hebräischer Orts- und Personennamen in besonders auffälliger Weise mit der des Libellus de interpretatione nominum propriorum übereinstimmt.

I

1 Naas serpens	39,16 Naas serpens
2 Amon filius meroris	3,4 Ammon filius populi mei uel populus moeroris
3 Jabes dolor siccus	1Ch 4,9 quia peperi eum in dolore
	33,2 Iabes exsiccata uel siccitas
	36,1 Iabes exsiccata
4 Gilead tumulus testium	Gn 31,47 tumulus Testis
5 Gibea vallis peccati	
6 Saul petita abusio	11,5 Saul expetitus uel abutens
	14,27 Saul expetitus siue abutens
7 Basek vanus fulgur et egestas	31,21 Bezec fulgur uel contemptus uanus siue micans
	34,28 Bezec egestas
8 Gilgal volutabrum	35,24 Galgala uolutatio siue reuelatio
9 Sissera excussio gaudentis dentis	10,16 Sennaar excussio dentium siue foetor eorum
10 Hazor creatio ire	
11 Balim maulaff	
12 Astaroth cubile futter, totus nudus	

[7] Dieses Ergebnis bestätigt implizit die ansprechende Vermutung Walter Elligers (Thomas Müntzer, [3]1976, 260), Thomas Müntzer habe seiner deutschen Übersetzung von Ps119,161–176 (G. Franz, a.a.O. 531) nicht den hebräischen Urtext, sondern das Psalterium iuxta Hebraeos des Hieronymus zugrundegelegt.

[8] G. Franz, a.a.O., 556–560.

[9] Zu dieser Freudschen Fehlleistung heißt es auf Blatt G iv[r] schlicht: „In inscriptione legendum, omnibus Hebraicarum literarum studiosis, tam vtile atque necessarium", und dementsprechend ist das „non" auf dem Titelblatt des Exemplars der Württembergischen Landesbibliothek, Signatur: Phil. oct. 7366 von Hand getilgt.

13	Gerubaal ulciscendus a baal	Jdc 6,32 ulciscatur se de eo Baal
14	Bedan precipuus iudicio	34,28 Badan solus uel in iudicio
15	Jephthah aperiens	28,9 Iepte aperiens uel apertus
16	Samuel postulatus a deo	1S 1,20 quia a domino postulasset eum
17	Rachel ovis videns deum	9,25 Rachel ouis uel uidens principium aut uisio sceleris siue uidens deum
		36,17 Rachel uero interpretatur ouis aut uidens deum
		63,1 Rachel ouis uel uidens deum
18	Aseka fortis decipula	23,20 Azeca fortitudo siue decipula
		34,17 Azeca fortitudo uel decipula
19	Damim sanguis	35,11 Damaim sanguinum
20	Goliath transmigrans robustus reuelans eos	35,24 Goliath reuelatus siue transmigrans
21	Geth torcular	27,25 Geth torcular
22	Michal aqua ex omnibus	36,8 Michol aqua omnis uel ex omnibus
23	Ramath visio mortis	29,27 Ramoth uisio mortis
		43,7 Ramoth uisio mortis
		58,19 Ramoth uisio mortis
24	Naroth conspicuus	
25	Ephrata ubertas Καρποφορία	5,24 Efratha ubertas sive (!) puluerulenta
26	Jeremias sublimitas	
27	Helchias pars domini	53,27 Chelcia pars domini
28	Sellum pacificus	55,16 Salom retribuens siue pacificus
29	Hanameel donum dei	53,10 Ananehel cui donauit deus
30	Benyamin filius diei	
31	Anathot obedientia	53,7 Anathoth responsio siue respondens signum uel oboedientia
32	Baruch benedictus	53,19 Baruch benedictus
33	Neri lucerna mea	65,15 Neri lucerna mea
34	Masias factura opus domini	54,24 Maseia factura domini
35	Michmas attrectata humilitas	36,6 Machemas humilitas siue adtrectata
36	Jonathas donatio domini	33,1 Ionathan columbae donum uel columbae dedit aut domini donum
		54,21 Ionathan domini donum uel columbam dedit
37	Beth auen domus ydolatra	51,7 Bethaben domus inutilis uel domus idoli
38	Ephrata puluerulenta fertilis	5,24 Efratha ubertas sive (!) puluerulenta
		32,10 Efratha frugifera siue de cinere ueniens aut puluerulenta
39	Bethoron domus ire	38,9 Bethoron domus irae
40	Socho eyn laubrothe	
41	Secu fons cum ramis obtectus	43,11 Socha ramus
42	Achila suspectio mea	34,21 Achela suscipiens eam
43	Abisai pater meus incensum mihi ?	34,23 Abisa patris mei incensum uel sacrificium
44	Saruia vinculum in angustia	36,26 Saruia uinctus siue angustia
45	Joab inimica paternitas	36,4 Ioab inimicus uel est pater
46	Ahimelech frater meus rex, fratris mei regnum	34,20 Achimelech frater meus rex

II

3	Jabes dolor siccus	27a	Jabes, Siccitas, vel confusio Jabes, Tristitia, sive dolor
13	Gerubaal ulciscendus a baal	29a	Jerobaal, Id est, Ulciscatur se Baal, sub. de eo
26	Jeremias sublimitas	29a	Jeremia, sive Jeremias, Celsitudo Domini, vel sublimitas Domini
29	Hanameel donum dei	24a	Hanameel, Gratia ex Deo, sive misericordia vel donum a Deo
34	Masias factura opus domini	33b	Maasia, sive Maasias, Opus Domini
45	Joab inimica paternitas	30b	Joab, Paternitas, vel habens patrem, vel voluntarius

Bismarckehrung an der Universität Leipzig unter dem Rektorat von Albert Hauck (1898/99)

Von Kurt Nowak

Konferenzbeitrag zur Tagung
„Die Geschichte der Universitäten und ihre Erforschung"
vom 10./11. Oktober 1982 in Leipzig

Akademische Gedenkfeiern für Persönlichkeiten aus Wissenschaft und Kunst, des gesellschaftlichen und vor allem politischen Lebens sind Indikatoren für die geistespolitische Verfassung nicht nur der jeweils veranstaltenden Institution. Sie besitzen Signalwert für geistiges Klima und prägendes Ideengut ihrer Zeit überhaupt. Unter diesem Aspekt erscheint es im Horizont universitätsgeschichtlicher Forschungen als aufschlußreich, die deutschen Universitäten auf Art, Umfang und Intentionen ihrer Feiergestaltung zu befragen, ein Unternehmen, das für die Alma Mater Lipsiensis noch kaum in Angriff genommen worden ist und wohl auch die Feiern in propria re einzuschließen hätte. Die archivalischen Voraussetzungen sind dafür nicht ungünstig.[1] Aus der Zeit des Deutschen Kaiserreiches 1871–1918 bietet die Leipziger Bismarckgedenkfeier vom 20. November 1898, die in eine Fülle akademischer und außerakademischer Totenehrungen für den „treuen Eckart Deutschlands" eingebettet war, ein besonders lehrreiches Demonstrationsobjekt für die politische Haltung der Professorenschaft, zugleich auch für die Denkweise der durch den „Ausschuß der Studentenschaft" repräsentierten Studenten der Alma Mater.[2]

Man mag einen Zufall darin sehen, daß ein Vierteljahr nach Bismarcks Tod – am 30. Juli 1898 in Friedrichsruh – ein Gelehrter in das höchste Univer-

---

[1] Universitätsarchiv Leipzig (fortan UAL) Rep. II, Cap. V: Jubiläen und andere Feierlichkeiten. Vgl. z.B. Nr. 142 (Reformationsjubiläum 1917), Nr. 150 (Lutherfeier 1933).

[2] Studentenzahl im Sommer 1898: 2843. Davon aus Sachen: 1653. Europäische Staaten: 254. Außereuropäische Staaten: 77 (Personalverzeichnis der Universität Nr. CXXXIII). – Zu den Bismarckfeiern 1898 ist aus kirchengeschichtlicher Sicht beleuchtend Verlauf und Inhalt der Gedächtnisfeier vom 4. August 1898 in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (Trauerpredigt Hofprediger Faber). Material dazu in: Bismarck-Denkmal für das deutsche Volk von Arthur Mennell und Bruno Garlepp. Berlin/London/Paris/Chicago o.J., Supplement, S. 50 f. (Faksimile-Neuausgabe Wiesbaden 1978).

sitätsamt berufen wurde, dessen Bismarckverehrung bekannt war. Denn Albert Hauck (1845–1918), der neben Adolf von Harnack bedeutendste protestantische Kirchenhistoriker seiner Zeit, besaß mehr als hinreichende wissenschaftliche Verdienste, um die Berufung in das Rektorat für das Amtsjahr 1898/99 auch jenseits seiner politischen Affinitäten als vollauf gerechtfertigt erscheinen zu lassen.[3] Ein Jahr zuvor war der seit 1889 auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte wirkende bayerische Gelehrte, den seine „Kirchengeschichte Deutschlands" und die Herausgeberschaft der „Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche" weithin bekannt gemacht hatten, von der Philosophischen Fakultät zum Ehrendoktor promoviert worden.[4] Welch bedeutenden, ja überragenden Ruf Hauck genoß, geht neben den zahlreichen anderen Ehrungen, die ihm zuteil wurden, auch daraus hervor, daß Adolf von Harnack ihm 1902 den Antrag des Preußischen Unterrichtsministeriums überbrachte, den durch Scheffer-Boischorsts Tod erledigten Lehrstuhl für Geschichte in Berlin zu übernehmen.[5]

Dennoch wohnte dem Zufall der Berufung Haucks im Jahr der Bismarckfeiern eine höhere Logik inne, die in der politischen Mentalität der deutschen Professorenschaft wurzelte. Mit der Übernahme des Rektorats, traditionsgemäß zum Jahrestag des Reformationsgedenkens am 31. Oktober, fand der neue Rektor, ein durch streng rationellen Lebens- und Amtsstil gekennzeichneter Wissenschaftler, auf seinem Schreibtisch bereits einen Aktenvorgang zur akademischen Gedächtnisfeier für Bismarck vor. Gustav Schmoller, damals Rektor der Berliner Universität, hatte Anfang Oktober 1898 die deutschen Rektoren auf Wunsch Herbert von Bismarcks wissen lassen, daß eine Teilnahme aller Universitätsrektoren bei der beabsichtigten Trauerfeier anläßlich der Einweihung des Mausoleums in Friedrichsruh wegen der „außerordentlich beschränkten Raumverhältnisse" nicht möglich sei. Damit waren Bismarckehrungen an den deutschen Universitäten in eigener Verantwortung vorgezeichnet. Drei Jahre zuvor, zum 80. Geburtstag Bismarcks, hatten sich die deutschen Rektoren in corpore nach Friedrichsruh begeben, um dort ihre in byzantinistischen Tönen gehaltene Huldigungsadresse zu überreichen.[6] Nun lag die Initiative bei der Leipziger wie den anderen deutschen Universitäten selbst.

---

[3] Biographica zu Albert Hauck auf überarbeiteter Materialbasis wird mein Artikel in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin [West]-New York enthalten (in Vorbereitung).

[4] Ehrenpromotion 1897. Dankschreiben Haucks an Philosophische Fakultät vom 16. 6. 1897 (UAL Phil. Fak. C 56^{02}).

[5] Heinrich Boehmer: Albert Hauck. Ein Charakterbild. In: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 33 (1919), 1–78; 33 f.

[6] Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin an Rektor Leipzig vom 9. 10. 1898 (UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 1). Nach Manfred Hank: Kanzler ohne Amt: Fürst Bismarck nach seiner Entlassung 1890–1898. München 1977, S. 448 hat die Art, mit der H. von Bismarck nach dem Motto „odi profanum vulgus et arceo" die Öffentlichkeit von Friedrichsruh fernhielt, weithin brüskierend gewirkt. Der für November geplante

Wenige Tage vor Haucks Amtsübernahme hatte deshalb der scheidende Rektor, Prof. Dr. Curt Wachsmuth, dem „Königlich-Sächsischen Ministerium des Cults und des öffentlichen Unterrichts" eine universitäre Bismarckgedenkfeier angezeigt und um die Freigabe entsprechender Mittel gebeten, die auch umgehend bewilligt worden waren.[7] Die Wahl des 20. November bedeutete, daß Hauck kaum drei Wochen nach Übernahme der Rektorenwürde einer breit beachteten öffentlichen Bewährungsprobe ausgesetzt war. Daß er sie im Geiste Bismarcks bestehen würde, war schon an Haucks Rektoratsrede vom 31. Oktober 1898 über das Thema „Friedrich Barbarossa als Kirchenpolitiker" abzulesen. Während die Regierung Friedrichs I. für Hauck ein letzter Höhepunkt der deutschen nationalstaatlichen Entwicklung im Mittelalter war, galt ihm Bismarck als Garant einer neuen nationalen Zukunft, der zudem Friedrich I. an einem entscheidenden Punkt überlegen war. Friedrich, ein am Ende einer Entwicklung stehender Herrscher, habe kein Gespür für zukunftsträchtige Entwicklungen, etwa das aufblühende Städtewesen, gezeigt. Anders Bismarck. „Mit unvergleichlichem Scharfblick", so Hauck in seiner Rektoratsrede, „hat er die Möglichkeiten, die Keime der Zukunft, die in der trüben und wirren Gegenwart vorhanden waren, erkannt und mit unvergleichlicher Kraft hat er sie zur Entfaltung geführt".[8] Offenbar waren partikularstaatliche Sonderinteressen, welche der Reichseinung und ihrer Symbolgestalt Bismarck lange mit spürbarer Animosität begegnet waren, im Jahr 1898 weitgehend hinfällig.

Als Hauck seine Rektoratsrede hielt, waren die Vorbereitungen für die Bismarckfeier schon im vollen Gange. Für die Festrede war der Ordinarius für Neuere Geschichte, Erich Marcks, nominiert.[9] Der Universitätsmusikdi-

---

Abschluß des Mausoleums verzögerte sich dann bis Frühjahr 1899. Die Grablegung erfolgte am 16. 3. 1899 in Anwesenheit von Wilhelm II. und einer Trauergemeinde von nur 50 Köpfen. Abbildung der Grabstätte bei Wolfgang Mommsen: Otto von Bismarck in Selbstzeugnisse und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1980[12], 67 (rowohlts monographien); auch in: Bismarck-Denkmal, aaO. (mit Momentaufnahmen vom Tage der Beisetzung). – Zur Feier von 1895 UAL Rep. II/V Nr. 107 (Acta, die Feier des 80. Geburtstages des Fürsten Bismarck am 1. April 1895 betreffend).

[7] Rektor an Sächsisches Kultusministerium (Konzept) vom 22. 10. 1898; Beschluß des Kultusministeriums vom 27. 10. 1898 (UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 5 und 6).

[8] Rectoratswechsel an der Universität Leipzig am 31. October 1898. II. Rede des antretenden Rectors: D. Dr. Albert Hauck: Friedrich Barbarossa als Kirchenpolitiker. Leipzig: Alexander Edelmann, S. 1–24; 23.

[9] Erich Marcks (1861–1938) war 1894 von Freiburg i.Br. nach Leipzig berufen worden. Während der sieben Jahre, in denen Marcks in Leipzig lehrte (1901 o. Prof. in Heidelberg), waren von seiner Seite aus immer wieder universitätspolitische Vorstöße in Sachen Bismarck zu konstatieren. Auch lange nach seinem Abgang setzte er seine auf Leipzig gerichteten Aktivitäten fort. Vgl. z.B. Max Lenz und Erich Marcks an Rektor Leipzig vom Juni 1915 mit der Bitte um Verbreitung und Propaganda für die Zeitschrift „Das Bismarck-Jahr" im Vorfeld der Bismarckfeier 1915 (UAL Rep. II/V Nr. 140, Bl. 1).

rektor, Heinrich Zöllner, arrangierte die Gesangs- und Instrumentaldarbietungen und arbeitete an einer „Trauer-Ode", in der es hieß:[10]

„All die deutschen Gaue decke
Eine schwarze Riesenflagge;
Denn der treue Eckart Deutschlands
Sank hinab in Grabes Nacht.
Ruh' in Frieden, müdes Haupt!
Ruhmgekrönter, hehrster Held!
. . .
Nicht in Aeonen dein Name vergeht,
was du geschaffen: Alldeutschland besteht!
Strahle dein Ruhm in die fernste Zeit,
Heros Germania's in Ewigkeit".

In seiner Anzeige an das Sächsische Kultusministerium vom 22. Oktober 1898 hatte Haucks Rektoratsvorgänger von einer „solennen" Gedächtnisfeier gesprochen. Blickt man auf das Festprogramm, in dem die Rede von Erich Marcks von dem „Gebet" Theodor Körners in der Vertonung K. M. von Webers und Zöllners „Trauer-Ode" eingerahmt war, und auf die Liste der Geladenen, so muß dieser Vorsatz wohl als eingelöst betrachtet werden. Die Universität und ihr Rektor Hauck haben alle Energie daran gewendet, zum deutschen Bismarckkult ihren Teil beizutragen.[11] Marcks feierte in seiner Ansprache den „Schöpfer von Kaiser und Reich", der Deutschland in seinen jungen nationalen Staat „hineinerzogen" habe. Zwar sei Bismarck vornehmlich von preußischen Interessen bestimmt gewesen und in diesem Betracht „der eigentlichste Erbe Friedrich des Großen". Doch war Bismarck für Marcks gleichzeitig in eine Linie eingefügt, die von Karl d. Gr. über Luther, Friedrich II. bis in die Gegenwart führte und im Gedanken einheitlich-allgemeinen Deutschtums gipfelte.[12]

Nach der Bismarckfeier, in die auch die Leipziger Studentenschaft einbezogen war, verwendete sich Hauck beim Sächsischen Kultusministerium für die Freimachung von Geldmitteln zum Druck der Marcks'schen Festrede. Ende Dezember 1898 wurde sie in einer Auflage von wahrscheinlich 500 Exemplaren durch die Universitätsbuchdruckerei und -buchhandlung

---

[10] Programm der Bismarckfeier 1898 (UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 12). Kaum minder geschmacklos auch das Totengedicht Felix Dahns. In: Bismarck-Denkmal, aaO. (Teil: Unseres Bismarcks Heimgang. Ein Trauertag All-Deutschlands).

[11] UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 10 (Konzept vom 12. 11. 1898 mit Verteilerangaben für die Einladungen). Die Studentenschaft war durch öffentliche Bekanntmachung zur Feier geladen: „Mit dieser Bekanntmachung wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß die Herren Studierenden durch zahlreiche Beteiligung an dieser nationalen Gedächtnisfeier die stets bewiesene patriotische Gesinnung der Leipziger Studentenschaft erneut bethätigen werden."

[12] Fürst Bismarck. Rede gehalten bei der Gedächtnisfeier der Universität Leipzig in der Aula am Totensonntag, 20. November 1898 von Dr. Erich Marcks, Professor der Geschichte. Leipzig: Alexander Edelmann, S. 4. 7 f. 13. 17 f.

Alexander Edelmann verbreitet. Marcks dankte Hauck postalisch ausdrücklich für sein publikationspolitisches Engagement.[13]

Welche hohen Wellen der Bismarckkult schlug, wird auch an den studentischen Aktivitäten ersichtlich, die nicht auf die Leipziger Universität beschränkt waren, augenscheinlich an der hiesigen Alma Mater aber eine besondere Intensität erreichten. So hat sich der „Ausschuß der Studentenschaft", ganz ähnlich wie die Studentenschaft von Bonn und Berlin, kurze Zeit nach Bismarcks Ableben für eine studentische Totenfeier eingesetzt, dies als Zeichen der Manifestation ihres nationalen Willens. Um organisatorischer Zersplitterung vorzubeugen, hatte der Rektor der Universität Greifswald an seine Amtskollegen, unter dem 5. November 1898 auch an Albert Hauck, die Bitte gerichtet, „die Angelegenheit der allgemeinen Feier gütigst und mit möglichster Beschleunigung in die Hand nehmen zu wollen, damit wir bald unsere deutsche Studentenschaft unserem großen Todten zu Ehren in voller Einigkeit zusammenstehen sehen."[14]

Die konkurrierenden Vorstellungen in den Studentenausschüssen der deutschen Universitäten über Art und Termin der Feier hat der „Ausschuß der Studentenschaft" von Leipzig durch das Manifest „Kommilitonen!" zu kanalisieren versucht. Der Leipziger Ausschuß schlug im Auftrag von stud.rer. nat. Carl Fredenhagen, einem Chemiestudenten aus Loitz (Pommern), vor, den kommenden 18. Januar 1899 zum Trauertag zu machen und die Rektoren und Senate der deutschen Hochschulen zu bewegen, dieses Datum als studentischen Feiertag auf Dauer festzusetzen. Die an den 18. Januar geknüpfte Konzeption des Leipziger Ausschusses reichte noch weiter. Künftighin sollte auch die Geburtstagsfeier für den Kaiser mit der Feier für Bismarck verbunden werden, gelte es doch, einen „neuen vaterländischen Feiertag" zu schaffen, an dem der „gewaltige Gründer" und der „erlauchte Herrscher" gemeinsam gefeiert werden konnte.[15] Die Verschmelzung der bismarckschen und wilhelminischen Politik im Zeichen des in weltpolitische Dimensionen einrückenden Imperium Germanicum war in dem Ausschuß-Manifest mit Händen zu greifen.

Die Offensive der Leipziger Studenten widersprach in ihrer feierpolitischen Überspanntheit der etwas gemäßigteren Strategie der Beschlüsse des Hamburger Studententages vom 3. Dezember 1898, in denen beantragt war,

---

[13] Hauck an Sächsisches Kultusministerium (Konzept) vom 28. 11. 1898; Kultusministerium an Hauck vom 30. 11. 1898; Marcks an Hauck (Postkarte) vom 28. 12. 1898 (UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 17 f. 21. – Zur Auflagenhöhe die Korrespondenz A. Edelmanns. Ebenda, Bl. 19. 20).

[14] Rektor Greifswald an Rektor Leipzig vom 5. 11. 1898 (UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 8 f.).

[15] Flugblatt des „Ausschusses der Leipziger Studentenschaft i. A. C. Fredenhagen" (Ebenda, Bl. 23). – Laut Studentenkartei war Carl Fredenhagen (geb. 11. 5. 1877) unter Nr. 940 seit dem 2. 5. 1898 an der Universität Leipzig eingeschrieben (Vater: Kaufmann. Religion: Lutherisch).

„daß alljährlich der 21. Juni zum ehrenden Gedenken Bismarcks als Dies academicus durch eine offizielle akademische Feier in der Aula begangen werde". Zum Promotor dieser Konzeption hatte sich dann sehr bald der Ausschuß der Heidelberger Studentenschaft gemacht und die dortigen Universitätsbehörden veranlassen können, einer Feier in einer Nachmittagsstunde zuzustimmen. Die um Stellungnahme gebetenen anderen deutschen Universitäten konnten sich zu einem Dies academicus zu Ehren Bismarcks auf Dauer allerdings nicht verstehen. Gänzlich ablehnend reagierten Berlin, Erlangen, Gießen, München und Würzburg, ausweichend Bonn, Breslau, Greifswald, Jena, Marburg, Rostock, Straßburg und Tübingen. Außer Heidelberg ließ lediglich Freiburg eine gewisse Sympathie für einen Bismarck-Dies erkennen.[16] Man interpretierte gewiß falsch, wollte man hier substantielle Vorbehalte sehen. Die Ermüdungserscheinungen bei einer jährlich wiederholten Bismarckfeier mußten für die realistisch denkenden Rektoren und Senate auf der Hand liegen, zu schweigen von Weiterungen wie Vorlesungsausfall.

Aus dem konzeptionellen Hin und Her auf der studentischen Ausschußebene schälte sich zuletzt das Projekt einer Bismarckfeier der gesamten deutschen Studentenschaft am 24. Juni 1899 in Friedrichsruh heraus, immer noch im Rektoratsjahr Albert Haucks. Der mittlerweile in Leipzig gegründete Bismarck-Ausschuß der Studentenschaft entsandte zu diesem nationalen Akt fünf Deputierte und erhielt von der Universitätsleitung die Genehmigung, eine der beiden Universitätsfahnen mitzuführen. Damit war an dem studentisch-nationalen Weiheritus in Friedrichsruh auch die Leipziger Gesamtuniversität symbolisch mitvertreten.[17] Daß Albert Hauck von seinem kirchengeschichtlichen Kollegen im Leipziger Ordinariat, Heinrich Boehmer, später verbis expressis als „Bismarckianer" bezeichnet wurde – Boehmer selbst hing demgegenüber in „unverbrüchlicher Treue" am sächsischen Königshaus –, bestätigte nur noch einmal, was ohnehin nicht strittig war.[18] In seiner Rede als scheidender Rektor am 31. Oktober 1899 hat Hauck wiederum seine auf das Deutsche Reich im Geiste Bismarcks gerichtete Gesinnung unterstrichen.[19]

---

[16] Zusammenstellung der Voten, die auf eine Orientierungsumfrage des Akademischen Direktoriums der Universität Heidelberg zurückgingen, in: UAL Rep. II/V Nr. 110, Bl. 26–28. 24.

[17] Ebenda, Bl. 29.

[18] Boehmer: Albert Hauck, aaO., S. 30. „Seine politischen Überzeugungen hatte er sich in der Zeit des Kampfes um die deutsche Einheit gebildet. Man kann sie wohl am besten mit dem Wort bismarckisch charakterisieren. Die Entlassung Bismarcks hat er daher nie verwunden. Noch am Ende seines Lebens bezeichnete er sie kurz und bündig als ein Verbrechen". – Zu Boehmers politischer Vorstellungswelt Martin Doerne: In memoriam Heinrich Boehmer. In: Sächsisches Kirchenblatt 77 (1927), S. 160–162. Nach 1918 stand Boehmer der DNVP nahe, wie verschiedene Stücke in seinem Nachlaß ausweisen (Nachlaß H. Boehmer. UB Leipzig/Handschriftenabteilung Nr. 204:19).

[19] Rectoratswechsel an der Universität Leipzig am 31. October 1899. I. Rede des abtretenden Rectors D. Dr. Albert Hauck: Bericht über das Studienjahr 1898/99. Leipzig: Alexander Edelmann, S. 1–16, bes. S. 1. Auch Haucks Antislawismus entsprach sei-

Der Bismarckkult, ein Kristallisationspunkt nationalistischer Gesinnungspflege, galt weithin einer Legende. Sie bestand in der These, daß die politische Macht bei Bismarck „immerhin über weite Strecken im Dienst einer Konzeption, klarer Ordnungs- und Zielvorstellungen" gestanden habe, während nach Bismarcks Sturz 1890 der junge Kaiser Wilhelm II. und sein Kreis dem Zynismus der Macht und politischer Beschränktheit verfallen seien. Bei Hauck las sich die Bismarcklegende als ethisches Ideal, das er mit der bekannten Maxime „Serviendo consumor" beschrieb.[20]

Im Jahre 1901 fiel die nationale Demonstration aus Anlaß der Enthüllung des „National-Denkmals" für Bismarck in der Reichshauptstadt unter der Regie des „Central-Komitees zur Errichtung eines National-Denkmals für den Fürsten Bismarck", an der Leipzig durch den Rector Magnificus vertreten sein sollte, wegen des plötzlichen Ablebens des Grafen Wilhelm von Bismarck kurzfristig ins Wasser.[21] Doch bot dann der 100. Geburtstag Bismarcks im Kriegsjahr 1915 der deutschen Rektorenschaft wieder Gelegenheit zu einer politischen Demonstration. Es waren übrigens Rektor und Senat der Leipziger Universität, die sich entgegen anderweitiger Vorstellungen, etwa der Universitäten Gießen und Rostock, denen eine eigene universitäre Feier mit Fackelzug zur Sonnenwendfeier vorschwebte, mit dem Projekt der Präsenz aller Universitäten in Friedrichsruh durchsetzte.[22] Die Szenerie des 31. März 1915, am Vorabend von Bismarcks Geburtstag, mutet aus heutiger Sicht makaber an. Während die Studenten der stark gelichteten Universitäten bereits in den Schützengräben Flanderns verbluteten, war die deutsche Rektorenschaft im vorgeschriebenen Anzug („Frack, weiße Krawatte, Orden, Amtskette, hoher Hut, weiße Handschuhe")[23] mit einem überdimensionalen Lorbeerkranz an Bismarcks Ruhestätte versammelt. Die Worte des Mathematikers Prof. Dr. Karl Friedrich August Gutzmer, Rektor der koordinierenden Vorortuniversität Halle, ließen erkennen, welche Stoßrichtung dem akademisch-professoralen Bismarckianismus innewohnte: „So bildet der ge-

---

nem Bismarckianismus. Zum Komplex Hauck und das Slawentum vgl. Gerhard Graf: Albert Hauck über Jan Hus. Zur Selbstkritik der Reformationshistoriographie. In: ZKG 83 (1972), 34–51.

[20] Lothar Gall: Bismarck. Der weiße Revolutionär. Frankfurt/M. – Berlin [West] – Wien 1980, S. 693. Bismarckianismus und Antiwilhelminismus gingen auch bei Hauck Hand in Hand (Boehmer: Albert Hauck, aaO., S. 30). – Das „Serviendo consumor" in Haucks Rede als scheidender Rektor, S. 1 (vgl. Anm. 19).

[21] Sie wurde am 16. 6. 1901 nachgeholt. Standort des Denkmals: vor dem Haus des Reichstags. Einzelheiten zum Berliner Bismarck-Denkmal (Gestaltung Reinhold Begas) in: Bismarck-Denkmal, aaO., Supplement, S. 71 ff. – Zum Gesamtvorgang UAL Rep. II/V Nr. 119 (Acta, Enthüllungsfeier des Bismarck-Denkmals in Berlin betr.).

[22] UAL Rep. II/V Nr. 140 (Bismarckfeier 1915 – Wiederkehr des 100. Geburtstages), Bl. 6 ff. (mit den entsprechenden Einzelstellungnahmen der deutschen Universitäten und dem Leipziger Votum vom 18. 2. 1915, das sich als Bündelung eines von Halle und Kiel ausgehenden Vorschlags verstand, dem sich bereits einige andere Universitäten, z.T. nur zögernd, angeschlossen hatten).

[23] UAL Rep. II/V Nr. 140, Bl. 54.

genwärtige Weltkrieg und der Geist, in dem er auf unserer Seite geführt wird, wahrlich eine einzige großartige Huldigung für unseren Bismarck – freilich nicht mit jubelnden Worten, sondern mit siegreicher Tat". Die Linie von Bismarck zum Alldeutschtum und von dort zum Griff nach der Weltmacht lag in Gutzmers Ansprache vor aller Augen.[24]

Im Bismarckkult, einem exemplarischen Fall der Pflege politischer Herrscherbilder in Deutschland, bündelten sich Ideologiekomplexe und eine politische Praxis, die von Bismarck aus- und zugleich über ihn hinausgingen. Deren Wirkungen wären deshalb mit der Historiographie der Bismarckvereine, in Leipzig z.B. des „Bismarckturm-Vereins e.V.",[25] und der Bismarckbünde vor und nach 1918, dem Todesjahr Albert Haucks, nur an der Peripherie erfaßt. Bei der geistigen und institutionellen Ausprägung einer politischen Kultur, die um die bonapartistisch-diktatorische Vorstellungswelt Bismarcks zentriert war und nach 1890 zunehmend mit dem Weltmachtexpansionismus des Deutschen Kaiserreichs verschmolz,[26] haben die deutschen Universitäten nicht in der letzten Reihe gestanden.

---

[24] Zit. nach Hamburger Nachrichten vom 31. 3. 1915, Beilage zu Nr. 153 (Abend-Ausgabe). – Zur Bewertung des 1. Weltkrieges durch Albert Hauck vgl. AELKZ 48 (1915), Sp. 567 f.: Ein deutscher Historiker über den Krieg. Hauck nahm zum Krieg Stellung auf der öffentlichen Gesamtsitzung der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig vom 20. Mai 1915, deren Sekretär (phil.-hist. Klasse) er seit 1914 war. Hauck griff in seiner Rede das Wort von den „Feinden ringsum" auf, verwahrte sich gegen den „gegnerischen" Vorwurf des „deutschen Militarismus" und bezeichnete die monarchische Verfassung für Deutschland als eine Notwendigkeit. „Nur sie bietet Gewähr für die Stetigkeit der Politik, ohne die unser in der Mitte mächtiger, feindlicher Nationen wohnendes Volk seinen Platz in der Welt nicht behaupten könnte." Hauck gehörte auch zu den Unterzeichnern der sog. „Intellektuelleneingabe" vom 20. Juni 1915, die von Heinrich Claß, Emil Kirdorf und Alfred Hugenberg unter Mitwirkung von Reinhold Seeberg vorbereitet worden war (Klaus Schwabe: Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges. Göttingen/Zürich/Frankfurt a.M. 1969, S. 70. – Weitere Unterzeichner aus Theologenkreisen waren in Auswahl: A. Deißmann, K. Holl, M. Schian, J. Haußleiter, N. Bonwetsch).

[25] UAL Rep. II/V Nr. 140, Bl. 70 (Beabsichtigte Weihe des Bismarckturms in Leipzig/Flur Hänichen am 1. 4. 1915).

[26] Vorläuferschaft und Vorbildfunktion der Politik Bismarcks für die wilhelminische Politik bis hin zu Annexionismus und Kriegszielpolitik postulierte prononciert Hans-Ulrich Wehler: Bismarck und der Imperialismus. Köln 1969 (1976[4]) unter den Schlüsselbegriffen „pragmatischer Expansionismus" und „Sozialimperialismus". Auf die breite Debatte um Wehlers Sicht des Deutschen Kaiserreiches ist hier nicht weiter einzugehen. Zur Herrschaftstechnik Bismarcks (bonapartistische Diktatur) vgl. Gustav Seeber (et al.): Bismarcks Sturz. Zur Rolle der Klassen in der Endphase des preußisch-deutschen Bonapartismus 1884/85 bis 1890. Berlin 1977 (Schriften des Zentralinstituts für Geschichte 52).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Roland Fröhlich, Grundkurs Kirchengeschichte, Freiburg 1980 (Herder) 171 S.

Wie der Verfasser in der Einführung erläutert, geht es ihm darum, „eine knappe, sich am Datum orientierende Darstellung" zu geben, bestimmt für den Leser, für den „Kirchengeschichte kein absolutes Neuland" ist. Er soll entdecken, daß „eine nähere Beschäftigung mit der Kirchengeschichte lohnt". Der Verfasser will dabei nicht in Konkurrenz mit ausgereiften Handbüchern treten, sondern mit seiner Veröffentlichung eine bisher bestehende Lücke füllen (vgl. S. 7).

Knappe Darstellungen sind immer ein Wagnis, doch m.E. ist dem Verfasser das Wagnis gelungen. Auf „Heussi" u.a. soll und wird man auch in Zukunft nicht verzichten können, doch für Studenten und interessierte Laien ist dieses Buch eine gute Hilfe zur schnellen Information oder Wiederholung. Besonders erfreut ist der Rezensent auch, daß Fröhlich mit seiner Darstellung etwas vorgelegt hat, das auch für den Unterricht an Schulen geeignet ist. Von der Wortwahl her, mit dem Verzicht auf theologische Fachtermini sowie vom didaktischen Aufbau her kann dieses Buch in der Oberstufe eine gute Hilfe werden. Zur übersichtlichen Darstellung gehört auch der Verzicht auf ein ausführliches Literaturverzeichnis und auf Anmerkungen, dafür bietet der Verfasser ein sorgfältiges Register.

Das Buch ist nach Jahrhunderten gegliedert. Jedes Jahrhundert ist dabei mit einer prägnanten und damit natürlich auch wertenden Überschrift versehen, angefangen vom 1. Jahrhundert „Von Jerusalem nach Rom" bis hin zum 20. Jahrhundert, das gekennzeichnet wird als Jahrhundert der „Kirche als Anwalt von Menschlichkeit und Frieden". Der evangelische Leser empfindet es dabei als wohltuend, für das 16. Jahrhundert die Überschrift „Reformation und Reform" zu finden.

Nach kurzer Einleitung zum jeweiligen Zeitabschnitt, in dem schlagwortartig die Schwerpunkte genannt werden, folgt dann die Aufgliederung nach Jahreszahlen. Dem Verfasser ist dabei die Beschränkung auf das Wesentliche und Wichtige durchweg sehr gut gelungen. Jedes Jahrhundert wird zudem unterteilt in A. Kirche und Umwelt sowie B. Innerkirchliche Entwicklung. Der Leser wird so darauf hingewiesen, daß Kirchen- und Profangeschichte nicht getrennt existieren können. Ein wichtiger Hinweis, der in manchen anderen Publikationen leider viel zu kurz kommt.

Sehr erfreut vermerkt der Rezensent die beigefügten Karten, Stammbäume sowie die übrigen graphischen Darstellungen. Präzise in der Ausführung unterstreichen sie optisch das im Text Gesagte und sind dem Leser gute Orientierungshilfen. Das gilt auch für die aufgeführten Quellentexte. Gerade in einer Zeit, in der auch im akademischen Bereich die Beschäftigung mit historischen Quellen zu wünschen übrig läßt, sind solche Hinführungen „ad fontes" sehr zu begrüßen. Ob es der Plinius-Brief ist oder die Ausführungen Tertullians im Apologeticum, ob die 95 Thesen oder die Rede Johannes Paul II vor der UNO, man muß Fröhlich bescheinigen, daß er bei der Auswahl der Texte einen guten Griff getan hat.

Sicher ist dabei nicht zu übersehen, daß der Verfasser als katholischer Kirchenhistoriker schreibt. So liegt der Schwerpunkt in Darstellung und Auswahl beim Westen und der lateinischen Kirche, wobei nichts unnötig beschönigt wird, so wird auch die Hexenbulle Innozenz VIII von 1484 abgedruckt.

Der evangelische Leser wünscht sich an manchen Stellen sicher etwas mehr Information zum protestantischen Bereich, etwa zu den Stichworten Pietismus und Erweckung.

Auch fragt sich der Rezensent, ob die Barmer Erklärung oder das Stuttgarter Schuld-Bekenntnis nicht eher des Abdrucks wert gewesen wären als der Briefwechsel zwischen Pius IX und Wilhelm I; doch ist es auf der anderen Seite einsichtig, daß die Zusammenfassung von 2000 Jahren auf 172 Seiten samt Quellen immer ein wenig unbefriedigend bleiben muß und daß jede Auswahl zugleich Wertung ist.

Insgesamt ein gelungenes Lehrbuch, knapp und übersichtlich. Dem Studenten, Schüler und anderen interessierten Leserkreisen sehr zu empfehlen, in der Hoffnung, daß auch durch diese Darstellung ein neues Fragen nach Geschichte in Bewegung gesetzt werden kann.

Bochum *Wilhelm-Peter Schneemelcher*

Peter Meinhold, Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas (= Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 76), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1981. Kt., 78 S., DM 14,–.

Als neueres Gegenstück zu Albert Schweitzers bereits 1925 erschienener Schrift „Das Christentum und die Weltreligionen", worin die Einzigartigkeit des Christentums nachgewiesen werden sollte, darf die Abschiedsvorlesung am Mainzer Institut für Europäische Geschichte gelten, welche der mittlerweile verstorbene Religionswissenschaftler Peter Meinhold 1981 gehalten hat.

Geht man davon aus, daß die Signatur Europas vom Gegen- und Nebeneinander der Religionen geprägt wurde, so erscheint der alte Kontinent in religionsgeschichtlicher Hinsicht als einzigartiger Raum in der Weltgeschichte. Zum christlichen Kontinent wurde das Abendland dadurch, daß das Christentum nach anfänglicher Inanspruchnahme der formalen Toleranz im Römerreich die Vereinigung der Religionen ablehnte, sodann die Selbständigkeit für sich beanspruchte und schließlich die Unabhängigkeit, ja Alleingültigkeit und Ausschließlichkeit in Form der zur Reichsideologie erstarrenden katholischen Kirche durchsetzte. Diese als geschlossenes System auftretende Ideologie der alleinseligmachenden Kirche führte zu haßerfüllten Differenzen mit Judentum und Islam.

„Die mit Blut und Leiden befleckte Geschichte des Mit- und Gegeneinanders der beiden Religionen" (S. 11) Christen- und Judentum versieht nach Überschreitung des Gipfelpunktes des Antisemitismus die Judenmission in der Gegenwart mit einem Fragezeichen. Als gemeinsame Aufgabe von Juden und Christen stellte Meinhold die Verwirklichung des göttlichen Willens (aber was ist das?) zur Debatte, gewissermaßen als Antiopium (S. 23).

Einen theologischen Anknüpfungspunkt im jahrhundertelang verfeindeten Verhältnis von Christentum und Islam erblickt der Verf. dagegen in der Knecht-Gottes-Christologie. Im ersten Jahrhundert der Türkenkriege in der Neuzeit war es kein anderer als Martin Luther gewesen, der durch Begünstigung einer in Wittenberg erschienenen verläßlichen Ausgabe des Korans für eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Islam den Weg bereitete. Erst später fand dann durch Goethe eine Neuentdeckung der religiösen Reichtümer des Islams statt, freilich teilweise auf Kosten des aus ästhetischer [!] Sicht beurteilten Christentums.

Indische Religionen wie der Hinduismus und Buddhismus traten erst um 1800 in den Gesichtskreis des Abendlandes. Der große Anreger Johann Gottfried Herder lenkte den Blick auf Indien; sein Begriff der Eigenart veranlaßte den Verzicht auf Mission. Früher noch als bei dem befreundeten Karl Marx ist in Heinrich Heines Religionskritik die Vorstellung vom „geistigen Opium" (S. 36 ff.) des Christentums nachzuweisen. Bei Nietzsche findet sich der Vergleich des Christentums mit dem Buddhismus, wobei sich als gemeinsamer Nenner der Nihilismus ergibt, dem Buddhismus jedoch in der Hoffnung auf seine Durchsetzung in Europa eindeutig der Vorzug eingeräumt wurde. In der Tat setzte am Ende des 19. Jahrhunderts die buddhistische Mission in Europa ein, ausgelöst durch englische Konvertiten. Mittlerweile ist gerade die Bedeutung der Medita-

tion für die Entwicklung der modernen Psychologie und Psychotherapie deutlich geworden.

Meinhold gelangt bei seinem religionsgeschichtlichen Überblick zu dem Ergebnis, daß ein interreligiöser Dialog mit dem Ziel der friedlichen Koexistenz erst in der Gegenwart eingesetzt hat. Nachdem die Geschichte des Christentums, insonderheit aber die des römischen Katholizismus, eine Geschichte der Intoleranz gewesen ist, erfordere die Erfahrung der Pluralität der Religionen eine neue Konzeption der Toleranz, ja mehr noch: nach der leidvollen Geschichte der christlichen Kirche(n) ist die unbedingte Religionsfreiheit eine Forderung des Menschenrechts, die selbst auf die von Kirchenmännern befürchtete Gefahr der Relativierung der Wahrheitsfrage hin erhoben werden muß; denn selbst Indifferenz ist für das menschliche Zusammenleben weniger schmerzvoll (wenn auch nicht heilbringend für den einzelnen) als Intoleranz. Die moderne Möglichkeit gegenseitigen Verstehens erlaubt eine alternative Hochschätzung der Weltreligionen, die sich in Europa berühren.

Marktredwitz *Hans Joachim Berbig*

Klauser, Theodor: Franz Joseph Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm ‚Antike und Christentum' (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 7). Münster i.W. (Aschendorff) 1980. VI, 161 S., 22 Abb. Ln. DM 66,–

In einer ‚Kritischen Miszelle' ist in dieser Zeitschrift ausführlich über das ‚Reallexikon für Antike und Christentum' berichtet worden (ZKG 92, 1981, S. 290 – 310). Dabei wurde schon auf die von Theodor Klauser erarbeitete Biographie F. J. Dölgers, des großen Anregers des RAC, hingewiesen. Diese Biographie ist hier zu besprechen.

Klauser hat in liebevoller Verehrung ein Bild von Leben und Werk seines Lehrers gezeichnet. Dabei ist von Anfang an deutlich, daß diese Biographie mehr sein will als eine reine Lebensbeschreibung. Vielmehr sollen zugleich die wissenschaftlichen Intentionen Dölgers und seiner Schüler, d.h. also vor allem des RAC herausgearbeitet und gewürdigt werden.

Franz Joseph Dölger, am 18. Oktober 1879 in Sulzbach (Mainfranken) geboren, hat in Würzburg studiert, wurde dort promoviert und habilitiert. Die Schwierigkeiten in der Würzburger Fakultät (Streit um H. Schell, Modernismus – Kontroverse) haben offenbar auch Dölger zu schaffen gemacht. Nach einem Aufenthalt im römischen Campo Santo (1908–1912) wurde Dölger nach Münster berufen, und zwar auf einen Lehrstuhl für „allgemeine Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft". Erst 1918 wurde die Unklarheit dieses Lehrauftrags behoben und Dölger konnte nun auch in der Lehre sich ungehindert der „Geschichte der Alten Kirche" im Sinn seiner eigenen Arbeiten zuwenden. 1927 bis 1929 folgte eine kurze Tätigkeit in Breslau (als Nachfolger von J. Wittig). 1929 ging Dölger als Nachfolger von A. Ehrhard nach Bonn. Am 17. Oktober 1940 starb er in Schweinfurt.

Dieser hier nur mit wenigen Daten skizzierte Lebensweg wird von Klauser in allen Einzelheiten nachgezeichnet. Besonders hervorzuheben ist, daß der Verf. die Umstände, in denen Dölger lebte und arbeitete, sowie die Personen, mit denen er es zu tun hatte, also das ‚Lokalkolorit', lebendig werden läßt. Die Fakultäten, an denen Dölger wirkte, werden treffend geschildert. Vor allem aber wird die wissenschaftliche Arbeit, wie sie in dem umfangreichen literarischen Werk ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. die Bibliographia Doelgeriana: S. 139–148), den einzelnen Stationen des Lebens zugeordnet. Diese Abschnitte der Biographie stellen eine wertvolle Einleitung in das – dem Benutzer nicht immer entgegenkommende – Werk Dölgers dar.

Klauser betont mit Recht, daß Dölger eigentlich von Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an nur *ein* Thema kannte: Die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Lediglich die aus einer Preisarbeit hervorgegangene Dissertation über das Sakrament der Firmung war dogmengeschichtlich ausgerichtet. Seit dem ersten Romaufenthalt 1904/05 aber ist dieses eine Thema fast ausschließlich Gegenstand der Arbeit

Dölgers gewesen. Ob und wie dabei der Einfluß A. Ehrhards wirksam war, wird von Klauser (S. 17) erörtert (ob ganz zutreffend, mag hier auf sich beruhen).

Eine Fülle von Arbeiten, unter denen das fünfbändige Werk über das Fischsymbol besonders hervorgehoben werden muß, zeigt die unermüdliche Sammeltätigkeit Dölgers. In der von ihm allein bestrittenen ‚Vierteljahresschrift' unter dem Titel ‚Antike und Christentum', die allerdings von Band 3 ab eine Sammlung von Aufsätzen wurde, hat er in kleineren und größeren Beiträgen literarische und archäologische Zeugnisse gesammelt und interpretiert, die für sein Arbeitsprogramm wichtig sind. In einem Verzeichnis der Themen, die in dieser ‚Zeitschrift' behandelt worden sind, führt Klauser (S. 115–125) dem Leser durch eine sachliche Aufgliederung die Vielfalt der Arbeit Dölgers eindrucksvoll vor Augen.

Angesichts dieser großen Lebensleistung und auch dieser gelungenen Biographie erheben sich drei Fragen, deren Beantwortung für das Verständnis Dölgers und seines Arbeitsgebietes (und damit auch des Biographen und des RAC) wichtig sind.

1. Klauser schreibt zu der Entdeckung des Lebensthemas Dölgers ‚Antike und Christentum': „Aus dem Dogmenhistoriker war damit, fast über Nacht, ein Religions- und Kulturhistoriker geworden" (S. 18). Aber ist Dölger wirklich Kulturhistoriker gewesen? Trifft nicht E. Wolf den Sachverhalt besser, wenn er das Forschungsgebiet beschreibt: „Verhalten und religiöses Leben der Christenheit in der spätantiken Umwelt" (RGG^{3}II, 217)? Die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum hat sicher auch erhebliche kulturgeschichtliche Aspekte, und die Ausweitung des Dölgerschen Ansatzes in Richtung auf Kultur- und Religionsgeschichte, wie sie im RAC vorgenommen worden ist, hat ihre Berechtigung. Aber ob für Dölger nicht sehr viel stärker der frömmigkeitsgeschichtliche Gesichtspunkt bestimmend war (was ja auch an seinen liturgiegeschichtlichen Arbeiten sichtbar wird), müßte doch wohl noch eingehender untersucht werden.

2. Klauser berichtet S. 110 den Ausspruch von Michael Rostovtzeff: „Ihr Lehrer Dölger ist kein Historiker, er ist ein Antiquar", und bemüht sich, diesen Vorwurf zu entkräften. „Dölger verband antiquarische Methode mit weiter historischer Sicht" (S. 111). Aber es kann ja nun doch wohl nicht übersehen werden, daß ein großer Teil der Beiträge Dölgers als ‚antiquarisch', d.h. als Sammeln und Interpretieren von Einzelheiten zu bezeichnen ist. Es ist keine Frage, daß Dölger damit einen wertvollen Schatz gesammelt hat, der späteren Generationen von Forschern immer wieder hilfreich sein wird. Aber es bleibt die Frage, ob er wirklich seine Arbeit so in einem größeren Zusammenhang gesehen hat, wie Klauser meint.

3. „Dieser Gelehrte hat sich als erster, überdies in wegweisenden Untersuchungen, mit dem Problem befaßt, in welcher Weise aus der antiken, überwiegend heidnischen, zu einem wichtigen Teil auch israelitisch-jüdischen, Kultur allmählich die spätantik-christliche geworden ist" (S. 1). Diese Behauptung Klausers wird sich in dieser Form nicht halten lassen. Dölger war keineswegs der erste, der das Problem des Verhältnisses von Christentum und Antike gesehen hat. Im ganzen 19. Jh. hat es immer wieder Versuche gegeben, diese Frage zu klären (z.B. F. Chr. Baur, Döllinger usw.). Gewiß hat Dölger durch seine Einzelstücke sehr viel mehr und solideres Material zu dieser Problematik zusammengetragen. Aber er steht nicht so isoliert da, wie es nach dieser Biographie erscheinen könnte. Man muß wohl auch den zeitgeschichtlichen Kontext beachten: Schon vor Dölgers ersten Arbeiten war die Programmschrift der religionsgeschichtlichen Schule von H. Gunkel erschienen (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903). Sollte Dölger von diesen Tendenzen, die sich in der wissenschaftlichen Welt abzeichneten, nichts gewußt haben? War seine Arbeit eine katholisch-theologische Antwort auf die Herausforderungen, die durch die Religionsgeschichte sich erhoben?

Auf derartige Fragen bekommt man in der Biographie Klausers keine eindeutige Antwort, weil sie einseitig auf diesen einen Mann und seine Bedeutung fixiert ist. So hilfreich und wichtig dieses Buch auch ist, sein Mangel an historisch-theologischem Kontext mindert seinen Wert.

Bad Honnef *W. Schneemelcher*

Ernst Dassmann und K. Suso Frank (Hrsg.): Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8. 1980). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1980, XIV und 593 Seiten, 22 Abbildungen im Text, 90 Abbildungen auf Tafeln, Kart. 195,–, Lw. 215,– DM.

Bernhard Kötting widmete sein Hauptwerk einem wichtigen Thema der christlichen Frömmigkeitsgeschichte: Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster 1950 = ^{2}1979 (VFK 33/35). Seitdem hat er sich in zahlreichen Aufsätzen und Artikeln für das Reallexikon für Antike und Christentum und das Lexikon für Theologie und Kirche (s. das Verzeichnis IX–XIII) als profunder Kenner der vielfältigen Aspekte des altchristlichen Glaubens erwiesen. Der Siebzigjährige wurde mit einer Festgabe geehrt, die nach Umfang und Inhalt der Bedeutung seines Lebenswerkes entspricht.

Da es im Rahmen einer solchen Besprechung unmöglich ist, auf jeden einzelnen der 42 Aufsätze einzugehen, seien hier nur einige für die Glaubensgeschichte besonders wichtige Gesichtspunkte herausgestellt. – Die Beiträge von Dörrie und Beierwaltes zeigen in je verschiedener Weise, daß der moderne Begriff der „Frömmigkeit" in der heidnischen Antike und auch im frühen Christentum keine wirkliche Entsprechung hat. Als Grund für diesen Sachverhalt wird der „antike Rationalismus" genannt (12), der den Weg verbaute „zu außer-rationalen Fundamenten einer auch aus dem religiösen Empfinden genährten Frömmigkeit" (13). Philosophisch geht es dabei um eine metaphysisch gedachte mit Sein und Geist identifizierte Wahrheit, um die neuplatonische „konsequenzenreiche Ineinssetzung von Gott und reflexivem Prinzip" (28), die mit dem biblisch-theologischen Wahrheitsbegriff nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist. – Wie sehr „Frömmigkeit" und philosophische Option ineinanderfließen, zeigt auch der Aufsatz von Schmöle über Klemens von Alexandreia: „Das monadische Ideal des im Geiste zu sich selbst gekommenen Gnostikers entfaltet Klemens in erkenntnistheoretische, ethische und metaphysische Richtung" (83). – Origenes sind die Beiträge von Brox und von M. B. von Stritzky gewidmet. Nur in polemischer und oberflächlicher Betrachtung kann der Subordinatianismus des Alexandriners als Vorstufe des Arianismus angesehen werden. Aus der System-Perspektive und der spirituellen Orientierung des Origenes war es wohl nicht im späteren Sinne orthodox, aber für seine Zeit „das Eminenteste, was gesagt werden konnte über den Logos" (151). Der platonische Charakter der Eusebeia dieses Kirchenvaters liegt darin begründet, daß für seine Spiritualität der Bild- und Teilhabegedanke eine zentrale Rolle spielt. Die Homoiōsis theō ist deshalb das oberste Ziel aller Frömmigkeit (162 f.). – Das immer wieder aktuelle Thema von Bindung und Freiheit in der Frömmigkeit behandelt Speigl am Beispiel Tertullians, der in seiner montanistischen Lebensphase die bloße Bewahrung des Herkömmlichen nicht mehr ohne weiteres als Führung des Geistes verstehen konnte; aber „interessant ist auch, daß der Afrikaner mit seinem Warten und Hoffen auf die Vervollkommnung der Kirche nicht zu größerer Freiheit von alten Bindungen des Herkommens allein wegstrebte, sondern zu neuen strengeren Bindungen hindrängte" (177). – Auch Kraft beschäftigt sich mit dem Montanismus. Die Sympathie der Märtyrer von Lyon für diese Bewegung steht jedoch in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit ihrer Reserve gegenüber dem monarchischen Episkopat. Diese sei vielmehr aus einer in Kleinasien beheimateten vormontanistischen Auffassung von der Gemeindeverfassung zu erklären (?). – Puzicha untersucht die Schilderung des Lebens Benedikts im 2. Buch der Dialoge Gregors des Großen und kommt zu dem Schluß, daß diese Beschreibung nach dem Grundmuster altkirchlicher Hagiographie aufgebaut ist, die sich an den Schlüsselbegriffen vita iusti und vir Dei orientiert. Die wichtigsten Einzeltopoi sind dieser Grundstruktur eingepaßt: Die conversio Benedikts, sein Kampf gegen den Satan, seine Wunder, seine Lehre und Lebensführung, die Nachahmung Christi und sein Tod. – McCulloh geht der Frage nach, warum von Paul I. (757 – 767) die traditionelle päpstliche Haltung, auf die Verteilung von Reliquien zu verzichten, verlassen wird. Die Zerstörung der Märtyrerfriedhöfe durch die Langobarden könnte einen Gesinnungswandel veranlaßt haben. – Einen der längsten Beiträge der Festschrift widmet Reekmans einem The-

ma, das sich eng an das opus magnum des Jubilars anschließt. Unter dem Aspekt der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter und dem Christianisierungsprozeß der spätantiken Kultur beschreibt er die Siedlungsbildung an den Wallfahrtsorten Deir Siman-Telanissos, Resefa-Sergiopolis, Abu Mena-Menasstadt, Ayasoluk-Ephesos, Meriamlik-Seleukeia, Rom, Cimitile bei Nola, Xanten, Bonn und Tours. – Die Wechselwirkung zwischen Theologie und Volksfrömmigkeit untersucht Schneemelcher am Beispiel der Vita Antonii des Athanasios, dessen Erlösungslehre die Grundlage bildet für den christlichen Lebensvollzug, wie er im Typos des heiligen Antonios dargestellt wird. Die Bekämpfung der Dämonen mit dem Zeichen des Kreuzes ist nur möglich unter der Voraussetzung der Inkarnation des Logos und seines durch sein Sterben errungenen Sieges. Mit Recht wird betont, daß die Dämonen als „reale Wesen" (382) verstanden werden. Zugleich hätte jedoch auch gesagt werden müssen, daß diese Verobjektivierung nach antiker Auffassung keineswegs eine psychologische Deutung ausschließt, wie die Gleichsetzung der Dämonen mit den bösen Gedanken durch Euagrios Pontikos zeigt. – Der umfangreichste Aufsatz des Bandes beschäftigt sich mit der Natursymbolik in den Hymnen der Sammlung Cathemerinon des Prudentius. Vehement wendet sich Gnilka gegen die Deutung von R. Herzog, M. M. van Assendelft und C. W. Mönnich. Die Natursymbolik sei für Prudentius keineswegs nur ein dichterisches und rhetorisches Kunstmittel, sondern vielmehr in einer wesenhaften Analogie der natürlichen Ordnung mit einer übernatürlichen Realität begründet (414). Besonders eindrücklich wird dieses Verständnis am Hymnus Ad galli cantum demonstriert (429–439). Die Zeichenhaftigkeit von Hahnenschrei, Schlaf, Erwachen, Nacht und Tag „ist der reinste vollkommenste Ausdruck christlicher Natursymbolik bei Prudentius" (429). Unerfindlich bleibt allerdings, warum Gnilka bei der Diskussion der Hermeneutik der Natursymbolik jenes monumentale Werk nicht erwähnt, in dem S. 18–152 alle angeschnittenen Fragen ausführlich behandelt werden: Photina Resch, Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, Bd. I und II, Salzburg 1966. – Eine aufschlußreiche auslegungsgeschichtliche Arbeit steuert Frank bei über die Vaterunser-Erklärung der Regula Magistri. Bemerkenswert ist „eine betonte Eigenwilligkeit: Die Idee der Vaterschaft Christi . . ." (469). – Ein religiöses Charakterbild versucht Diesner von Eugenius II. von Toledo zu entwerfen, eine Aufgabe, wie sie selten von einem Historiker angefaßt wird. – Eine neue Hypothese über Zweck und Sinn der von Kaiser Konstantin in der neuen Hauptstadt erbauten Apostelkirche wirft Stockmeier in die vorzüglich referierte Debatte: Der Bericht der Vita Constantini ist schwer mit der aufkommenden Praxis christlichen Totengedächtnisses zu vereinbaren. Deshalb muß das Bauwerk aus der heidnischen Tradition herrscherlichen Totenkultes verstanden werden, wie er sich in den Kult- und Grabanlagen der kommagenischen Herrscher in Arsameia am Nymphaios, bzw. auf dem Nemrud Dağ manifestiert, – ein vorzügliches Beispiel, wie „das Christliche in der Folie hellenistischer Religiosität erscheint" (113). – Von den archäologischen und kunstgeschichtlichen Beiträgen, zu denen auch der Aufsatz von Stockmeier hätte gerechnet werden müssen, sei nur noch auf die Abhandlung von Schuhmacher-Wolfgarten hingewiesen, die die Vermählung des heiligen Franz mit Frau Armut zum Thema hat, wie sie in der Unterkirche der Basilika S. Francesco in Assisi dargestellt ist. Die Braut des Poverello, im Bilde als Paupertas, als Ecclesia und Fides „zeigt zugleich den theologischen Ort, an dem der Bettelorden seinen Gründer hundert Jahre nach dessen Tode sieht" (593).

Zwei Eindrücke sind es, die sich im Rückblick auf die Thematik der 42 Aufsätze dieser Festschrift aufdrängen. (1) Für eine Kirchengeschichtsschreibung, die auch die Geschichte des Glaubens erfassen will, bleibt es ein dringendes, bisher noch nicht erfülltes Desiderium, auch die Frömmigkeitsgeschichte in eine Gesamtschau zu integrieren und vor allen Dingen die Wechselbeziehung zwischen Theologie, Dogma und Glaubensvollzug und Glaubensgestaltung in der Frömmigkeit stärker als bisher zu berücksichtigen. (2) Die Mystik als wichtiger Aspekt der Frömmigkeit wurde in keinem der 42 Beiträge angesprochen, ein bedauerliches Defizit, da es doch schon in den einleitenden Aufsätzen von Dörrie und Beierwaltes nahegelegen hätte, jene Wende zu erwähnen, die

den antiken Rationalismus zur mystischen Theologie führte und dadurch auch die altkirchliche Glaubensgeschichte entscheidend geprägt hat.

Marburg *Georg Günter Blum*

Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit – Festgabe für Erwin Iserloh. Herausgegeben von Remigius Bäumer, 1980, 989 Seiten, geb. DM 180,–.

Erwin Iserloh, dem die vorliegende Festschrift zum 65. Geburtstag gewidmet ist, gehört zu den namhaftesten deutschen Kirchengeschichtlern auf katholischer Seite. Sein wissenschaftliches Opus wird durch die dem Band beigefügte Bibliographie von 356 Nummern aufgeschlüsselt (126 Rezensionen mitgezählt). Das Schwergewicht seiner Arbeit liegt eindeutig beim 16. Jahrhundert. Der Geehrte ist bekannt geworden durch seine mit Nachdruck vertretene Behauptung „Der Thesenanschlag fand nicht statt" (Untertitel des Buches von 1966 „Luther zwischen Reform und Reformation") und durch seine große Darstellung der Reformationsgeschichte in Jedins Handbuch der Kirchengeschichte (Bd. IV, 1967), das auch in spanischer und italienischer Übersetzung herausgekommen ist. An diesem Punkte gestattet die Bibliographie übrigens einen interessanten Einblick in die Wissenschaftsgeschichte: Arbeiten von Iserloh sind seit 1967 etwa zwanzigmal in andere Sprachen übersetzt worden, Zeichen für die durch das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gekommene internationale Zusammenarbeit katholischer Gelehrter und Verlage, die auf evangelischer Seite kein Gegenstück hat. Die häufige Erwähnung Iserlohs als Herausgeber von Reihen und größeren Einzelwerken läßt zugleich erkennen, daß er zu den einflußreichen katholischen Universitätstheologen der Gegenwart gehört.

Diese Bedeutung des Geehrten unterstreicht der gewaltige Band von annähernd tausend Seiten mit 57 Beiträgen zumeist katholischer Kollegen (von evangelischen Kirchengeschichtlern sind vertreten neben den drei Münsteraner Kollegen Aland, Brecht und Stupperich noch P. Meinhold und H. A. Oberman).

Das Thema des Bandes „*Reformatio ecclesiae*" ist im Werk Iserlohs selbst verankert und ihm gemäß (vgl. etwa Bibliographie Nr. 232, 233, 243). Deutlicher noch als der Titel der vergleichbaren zweibändigen Jedin-Festschrift von 1965 „Reformata Reformanda" bekennt sich dieser Titel im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Reform als dauernder Aufgabe der Kirche. Der Band ist in vier Abschnitte unterteilt: I: Reformbestrebungen in der Alten Kirche. II: Probleme der Mittelalterlichen Kirchenreform. III: Reform und Reformation. IV: Probleme der Kirchenreform in der neueren Zeit. Eine ausführliche Darlegung des vielseitigen Inhalts verbietet sich in diesem Rahmen von selbst; viel mehr als eine Aufzählung wichtiger Beiträge bedeutender Mitarbeiter und einen sehr subjektiven Hinweis auf Weiterführendes und Originelles kann eine Buchbesprechung dieses Werkes nicht enthalten.

Der Band setzt ein mit einer Besinnung über „›Alt‹ und ›Neu‹ als Prinzipien frühchristlicher Theologie" (P. Stockmeier); er bringt aus der Alten Kirche fünf Beiträge, u. a. über Tertullian und monastische Reform. Der Zeit des Mittelalters sind 13 Beiträge gewidmet. Ins Auge gefaßt werden Länder – England, Spanien und Deutschland –, Synoden (J. Leinweber, G. Schwaiger), Orden u.a.m. Aufschlußreich zur Frage der Einheit der Theologie im Mittelalter ist der Aufsatz von H. J. Brandt, Excepta facultate theologica. Die Einheit von „imperium", „sacerdotium" und „studium" im Spätmittelalter (201 ff.), der die päpstlichen Privilegien von Universitätsgründungen untersucht. In das Erfurt der Zeit Luthers führt A. Zumkeller mit der Beschreibung einer neu aufgefundenen Handschrift aus dem Weißfrauenkloster (231 ff.).

Der Schwerpunkt des Bandes liegt mit 30 Beiträgen und über 500 Seiten eindeutig auf dem III. Abschnitt „Reform und Reformation", wie es dem Werk des Geehrten auch entspricht. Nach einem kurzen Beitrag von H. Jedin „Kirchengeschichtliches in der älteren Kontroverstheologie" (273 ff.) werden zunächst Reformbestrebungen altgläubiger Zeitgenossen Luthers untersucht, wobei zahlreiche Gestalten beleuchtet werden:

Johannes Flamingus, Thomas Morus, Hans Herzheimer, Barthold Moller, Johannes Cochlaeus, Johannes Latomus, Caspar Querhamer, Juan de Celaya, Hieronymus Emser, Friedrich Nausea. Schließlich werden Trient und nachtridentinische Verhältnisse ins Auge gefaßt. Von gewohnter Ergiebigkeit ist der Beitrag von Wolfang Reinhard „Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock" (779 ff.).

Anders als noch in der Festschrift für Jedin wird Luther interessanterweise fast ausschließlich in den Beiträgen der genannten evangelischen Autoren zur Sprache gebracht. Eine Ausnahme bildet der umfangreiche Beitrag von P. Manns, Luther und die Heiligen (535–580). Alexander Ganoczy handelt über „Hermeneutische Korrelationen bei Calvin" (615 ff.).

Der letzte Abschnitt umfaßt neun Beiträge verschiedenen Inhalts, die dennoch zum größten Teil dem Gesamtthema unterzuordnen sind und somit dem monumentalen Band eine bemerkenswerte Geschlossenheit verleihen: so handelt K. Aland unter der Überschrift „Ecclesia reformanda" über Spener (831 ff.), zwei Beiträge befassen sich mit dem Emser Kongreß (863 ff. und 883 ff.), einer mit der Canisius-Enzyklika Leos XIII. (893 ff.) usw.

Versucht man das Proprium des inhaltreichen Bandes zu fassen, so wird man sagen müssen: es liegt in der nachdrücklichen Betonung der Bedeutung katholischer Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts für die römische Kirche. Der Entdeckung Luthers durch katholische Theologen geht inzwischen eine Entdeckung seiner damaligen Gegner parallel. Lortz hatte sie im 2. Bande seiner berühmten „Reformation in Deutschland" erstmals in neuer Weise beleuchtet, Iserloh in seiner Behandlung der Reformationsgeschichte eindrücklich vorgestellt, nun werden sie auf breiter Front und vertieft bearbeitet. Insofern hat der Beitrag von Remigius Bäumer, Herausgeber vorliegender Festschrift, programmatischen Charakter, wenn er die Erkenntnis vertiefen will, „daß Cochläus zu den bedeutenden innerkirchlichen Reformern des 16. Jahrhunderts gehörte" (334 vgl. 354). Dazu paßt es, daß die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum (der Iserloh und Bäumer vorstehen) es unternimmt, in ihrer Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" eben diese Männer in kurzen Biographien vorzustellen. Nach Kardinal Cäsar Baronius (H. Jedin, Heft 38/1978) folgten zuletzt Johannes Cochlaeus (Remigius Bäumer, Heft 40/1980) und Johannes Eck (Erwin Iserloh, Heft 41/1981). Es ist zu hoffen, daß aus dieser „Entdeckung" nicht falsche Aufwertung und nicht konfessionelle Selbstbestätigung erwächst, sondern vertiefte Kenntnis der Ereignisse und Bewegungen des Reformationsjahrhunderts das schließliche Ergebnis sein möge!

Kiel *Gottfried Maron*

Hergemöller, Bernd-Ulrich, Die Geschichte der Papstnamen, Münster (Verlag Regensberg) 1980, 248 S., 24 Abbildungen, kart.

Die Lektüre dieser „Die Geschichte der Papstnamen" betitelten Studie verspricht – nach den Ankündigungen im Vorwort – hohe Erwartungen zu erfüllen. Die Papstnamen – so schreibt hier der Verfasser – seien „fast immer Ergebnis tiefer und weitreichender Reflexion" gewesen, jedenfalls lege sich nach gründlicher Untersuchung (wie er sie unternommen hat) dieses Urteil nahe. Der Papstname gehöre somit „zu den ersten eindrucksvollen und inhaltsreichen Selbstäußerungen der römischen Bischöfe". Er sei „eine historische Quelle, deren Untersuchung notwendig" sei „für das Verständnis der einzelnen Persönlichkeiten, ihrer Intentionen sowie ihrer gesamten Amtsführung". Darüber hinaus verweise der Papstname „in aller Regel auf eine Gruppe von Päpsten, auf eine kollektive Identitätszugehörigkeit, die durch den Namen ihren äußerlichen Zusammenhalt" finde. Indem sich die Päpste „einem gewissen System von Motivationen" zugeordnet hätten, „etwa einem verwandtschaftlichen, reformerischen oder politisch-programmatischen", hätten sie „nach außen, für die Lebenden und die nachfolgenden Generationen, ihren gruppengebundenen geistigen und politischen Standort" formuliert. „Eine solche Einteilung in zeitlich unterschiedliche Papstgruppen" müsse somit

„zugleich jene Einteilung der Geschichte widerspiegeln, die die römischen Bischöfe aus ihrer Sicht selbst indirekt vorgenommen" hätten. Und es folgt die lapidare Feststellung: „Während sich die Historiker aller Zeiten winden, um passende Einteilungskriterien für die Kirchen- und Papstgeschichte zu suchen, erhalten wir auf diesem Wege die Möglichkeit, aus dem Blickwinkel der historischen Persönlichkeiten selbst Kriterien für eine verbesserte Gliederung der Papst- und Kirchengeschichte zu entwickeln, die man den bislang vorliegenden an die Seite stellen kann". – So etwas wie eine „Theorie der Papstnamenswahl" und, von ihr abgeleitet, fundamentale Neuansätze „für eine zeitgerechte, historisch-kritische und methodensichere Papstgeschichtsschreibung" werden also in Aussicht gestellt, zumindest gewichtige Vorarbeiten dazu.

Freilich ist auch bisher nicht unbekannt gewesen, daß mit der Wahl eines Papstnamens, seitdem sich dieser Brauch im 11. Jahrhundert allgemein durchzusetzen begann, wohl immer gewisse Motivationen verbunden waren und bis heute verbunden sind: deutlich greifbar bei der ungewöhnlichen Namenswahl Johannes Pauls I. und förmlich in die Augen springend bei jener seines gleichnamigen Nachfolgers – päpstlicher Erklärungen hätte es dazu im Grunde gar nicht mehr bedurft. Aber nur selten lagen die im Spiel gewesenen Überlegungen so klar zutage, meist blieben sie im Dunkel. Daß der erste bekannte und zunächst lange Zeit singuläre Fall des Papstes Johannes II. (533–535) Schicklichkeitserwägungen zur Ursache hatten, liegt auf der Hand: Der Name des Gottes Mercurius, den dieser Papst vor seiner Erhebung getragen hatte, konnte für einen Nachfolger Petri schwerlich passend erscheinen, weshalb man ihn änderte. Mehr ist aus diesem Namenswechsel aber, will man sich nicht auf bloße Vermutung einlassen, nicht „herauszuholen". Bei dem von Heinrich III. eingesetzten Papst Clemens II. (1046/47) – Bischof Suidger von Bamberg –, dem ersten in der Reihe der sog. Reformpäpste des Hochmittelalters, mag der möglicherweise auf Clemens I. und damit – wie bei Reformen üblich – auf die „Anfänge" zurückgreifende Name in der Tat eine Art „Programm" signalisiert haben: Durchführung der vom Kaiser mit der Synode von Sutri (1046) eingeleiteten „Erneuerung" durch „Rückkehr" zur alten, „reinen" Kirche. Diese Deutung drängt sich auf und wird in der Literatur auch allgemein vertreten. Aber es macht schon Mühe, die Namenswahl der unmittelbar nachfolgenden Päpste Damasus II. (1048), Leo IX. (1049–1054), Victor II. (1055–1057) usw., die allesamt dem (nach und nach eine merkliche Veränderung erfahrenden) „Reformgedanken" verpflichtet waren, in derselben Richtung zu deuten, von noch weiter „spezifizierenden" Deutungsversuchen ganz zu schweigen. Und allemal handelt es sich lediglich um Deutung, da Aussagen oder Hinweise dieser Päpste in der Regel fehlen. Und wo wir doch über gewisse Hinweise verfügen, bei Stephan IX. (1057/58) oder Alexander II. (1061–1073), gehen die Motive – wie der Verfasser selbst konstatiert – in eine andere Richtung: der eine übernahm den Namen des Heiligen seines Wahltages (2. August), des als Martyrer verehrten Papstes Stephan I., der andere den Namen des Patrons der Kirche, an der er einst gewirkt hatte. Nun ist allerdings zu beobachten, daß die Träger dieses „Reformpapsttums" bei ihrer Namenswahl nicht selten auf alte Papstnamen zurückgriffen, die ihrerseits wiederum zum größeren Teil, aber doch nicht vollständig, auch bei Pseudo-Isidor auftauchten. Sie führten diese Namen also mit der Ordnungszahl II, und auf Grund dieser Beobachtung konstruiert der Verfasser zur Charakterisierung der Phase von Clemens II. bis zu Lucius II. (1046-1145) das „reformerische Zweier-Schema", das indes – und der Verfasser sieht das natürlich – von einigen Päpsten, und zwar gerade von den herausragendsten und diese Phase am nachhaltigsten prägenden Gestalten (Leo IX. und Gregor VII.), durchbrochen wird. Diesem „reformerischen Zweier-Schema" – an das sich zunächst eine „aus dem Block 1146–1268" herausfallende, also nicht recht einzuordnende Gruppe von drei Päpsten (Eugen III., Anastasius IV., Hadrian IV.) anschließt – läßt er das „Dreier-Schema (1159–1227)", charakterisiert durch den Rückgriff auf Namen der „Reformpäpste" (Namen, die jetzt mit der Ordnungszahl III wiederkehren), folgen, dem „Dreier-Schema" sodann „Ansätze zum Vierer-Schema (1227–1268)", bis er endlich die lange Phase vom Tridentinum bis zum Zweiten Vatikanum in Anknüpfung an die Serie der Clemens- und Pius-Päpste un-

ter die Motive „Pietas und Clementia (1534–1958)" gestellt sieht und dem „Zeitalter des Zweiten Vatikanum" ein „Johannes-Paulus-Schema" unterlegt.

Überprüft man dann die Begründungen des Verfassers für die von ihm erstellte neue Epocheneinteilung, so ergibt sich – wie nicht anders zu erwarten –, daß das Ganze fast durchgängig auf – zweifellos zuweilen scharfsinnigen – Kombinationen und Hypothesen beruht. Auf wirkliche und das heißt beweiskräftige Anhaltspunkte in den Quellen vermag er sich kaum zu stützen, und wo von den Quellen her tatsächlich einmal Licht auf die hinter einer Namenswahl stehenden Motive fällt, stößt man in der Regel auf Gründe persönlicher Art: Namenswahl aus Verehrung für einen bestimmten heiligen Papst, aus Dankbarkeit und Pietät gegenüber einem Wohltäter oder Förderer (Kardinal oder Papst, dem man seine „Karriere" zu verdanken hatte) etc. Und wie oft spielten Zufälligkeiten eine Rolle. Daß der eine oder andere Papst in die Wahl seines Namens eine Absichtserklärung legen und mit ihr etwa einen bestimmten Grundzug seiner künftigen pontifikalen Wirksamkeit andeuten wollte, ist natürlich nicht auszuschließen. Nur, wenn stichhaltige Zeugnisse fehlen, kann man darüber keine gültige Aussage machen. Im übrigen sind Päpste und ihre Pontifikate (die, wie man weiß, mancherlei vorgegebenen „Zwängen" – der Zeit, des „Systems" usw. – unterliegen) nicht so sehr an vorgefaßten Absichten und Programmen zu messen, sondern daran, ob und inwieweit sie den ihnen gestellten Anforderungen gerecht geworden sind und ihrer Zeit Impulse gegeben haben. (Umgekehrt könnte man – beispielsweise – manchen Clemens- oder Pius-Papst nennen, dessen Handlungsweise in entscheidenden Phasen nicht eben spürbar von der im Namen angesagten Tugend gekennzeichnet war.)

Dabei soll nicht verkannt werden, daß der Verfasser da und dort interessante Beobachtungen bietet, bemerkenswerte Zusammenhänge aufzeigt und einzelne Päpste mit knappen Strichen treffend zu charakterisieren weiß. Doch mit der Zielsetzung seiner Arbeit hat er sich „übernommen". Papstnamen, auch zu Gruppen komponiert, geben Kriterien für Epocheneinschnitte nicht her. Und so kehrt man denn nach der Lektüre dieser Studie zu den Einteilungskriterien der Kirchen- und Papstgeschichte, wie sie „die Historiker aller Zeiten", wenn auch „gewundenermaßen", erstellt haben, zurück, nicht weil diese etwa voll befriedigen könnten, aber doch weil sie trotz all ihrer Problematik im Detail sich nach wie vor als entschieden „tragfähiger" erweisen.

Luzern *Manfred Weitlauff*

Initienverzeichnis zu August Potthast, Regesta pontificum Romanorum (1198–1304) (= Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 2) München (Mon. Germ. Hist.) 1978, 176 S., Ln.

– Potthasts Sammlung von Papstregesten ist nach wie vor ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Erforschung des 13. Jahrhunderts. Daher ist es ohne Einschränkung zu begrüßen, wenn, wie hier für die Incipit, die dem Original fehlenden Register und Indizes zusammengestellt und publiziert werden, zumal gerade die Zusammenstellung der Incipit über den arbeitstechnischen Wert hinaus auch inhaltliche Einsichten vermitteln kann (so fehlen die im 15. Jahrhundert überaus häufigen „Vite ac morum", „Litterarum scientia" und „Nobilitas generis" im 13. Jahrhundert völlig). Die mechanische Kürzung der Incipit auf jeweils drei Wörter befriedigt nicht ganz, da hierbei zum Teil ganz nichtssagende Formeln entstehen („Sic de nos", „Si quod tua", „Rem novam et" u.ä.); andererseits hätte bei den Massenincipit („Solet annuere", „Religiosam vitam", „Quoniam, ut ait apostolus", „Cum a nobis petitur") eine Untergliederung nach Empfängern doch gute Dienste geleistet, auch wenn dadurch das strenge Prinzip des reinen Initienverzeichnisses durchbrochen worden wäre.

Würzburg *Thomas Frenz*

Dizionario degli Istituti di Perfezione diretto da Guerrino Pelliccia (1962–1968) e da Giancarlo Rocca (1969–), Roma (Edizioni Paoline) 1978/80, vol. V pag. XXVI, col. 1742; vol. VI pag. XXVI, col. 1750.

Mit Spannung konnte man die beiden hier angezeigten Bände, vor allem Band 6, erwarten. Denn auf sechs Bände war das ganze Werk veranschlagt, als man glaubte, insgesamt 4000 religiöse Institute bzw. Orden und Gesellschaften behandeln zu müssen. Mit der Zeit jedoch stellte es sich heraus, wie eine Beilage zu Band 6 mitteilt, daß die Zahl der zu behandelnden Institute auf etwa 5000 anstieg. Nachdem nun Band 6 vorliegt und bis zu Pin reicht und außerdem in seiner ganzen Anlage erkennen läßt, daß das Werk ungeschmälert und ohne Einengungen fortgeführt wird, daß es demnach auf acht Bände ausgedehnt werden wird, darf man in erster Linie den Herausgebern zu ihrem Mut gratulieren und sich freuen, daß dieses so notwendige und so gut begonnene Werk auch in seinen überaus wertvollen aszetisch-monastischen Themen seine Abrundung erfahren wird.

Schon zeichnen sich nach der inhaltlichen Seite die Konturen des Gesamtwerkes ab. Was die Erfassung möglichst aller religiösen Institute anlangt, so ist festzustellen, daß dieses Grundanliegen mit der gebührenden Sorgfalt angegangen worden ist. Soweit von den Verästelungen des benediktinischen Mönchtums im Mittelalter her zu sehen ist, darf man befriedigt feststellen, daß auch die kaum bekannten Zweigorden und Kongregationen erfaßt sind. Dasselbe läßt sich sagen über das weite Spektrum der Kongregationen der Ursulinen (Orsoline) (Bd. VI, 834–917), früher schon (in Bd. IV) über die fast zahllosen Gemeinschaften von Franziskanerinnen. Und Schritt für Schritt wird man hinreichend informiert auch über die ausgefallensten und längst erloschenen Ordensverbände, ja bis zu den Bizzochi („Betbrüder") bzw. Pinzochere, also Männern, meist aber Frauen, die in Italien in den mannigfaltigsten Ausfächerungen zwischen Welt und Kloster lebten.

Weit schwerer als die Institute sind die Gründer zu erfassen, abgesehen von den Fällen, wo am Anfang einwandfrei eine Persönlichkeit steht, die eine bestimmte religiöse Genossenschaft ins Leben gerufen hat. Die Gefahr, daß der Anteil eines Bischofs überbetont wird, der durch seine Unterschrift und Approbation eine Gründung kirchlich-kanonistisch existent werden läßt, ist groß. Es scheint, daß sie in den beiden neuen Bänden weithin vermieden ist. Wie die Fälle differieren, mag am Beispiel des Bischofs Emmanuel von Ketteler illustriert werden. Ihm ist eine Biographie (V 349) gewidmet, da er als „Gründer" zweier Genossenschaften figuriert. Tatsächlich hat er die „Brüder des hl. Josef" gegründet. Anders aber ist der Fall bei den „Schwestern von der göttlichen Vorsehung" in Mainz gelagert. Weder dem tatsächlichen Stifter noch dem Pf. Anton Autsch in Finten gelang es, die staatliche Anerkennung für diese Fintener Schwesterngemeinschaft zu erlangen. Dem rechtskundigen und einflußreichen Bischof Ketteler gelang es; und so wurde er „Gründer" dieser Schwestern. Freilich, er hat ihnen zusätzlich auch eine Regel gegeben. Dennoch haben andere die Grundlage geschaffen. Hier haben wir ein Beispiel mehr dafür, daß tatsächlich nur die individuelle Klostergeschichte klare Auskunft über den wirklichen Anteil des zuständigen Oberhirten zu geben vermag.

Erfreulich ist es, daß das DIP auch ernstlich bemüht ist, da und dort die Funktion eines Sekundär-Gründers herauszustellen. So hat P. Henri-Dominique Lacordaire verdientermaßen eine sehr ausführliche Darstellung gefunden, denn er hat den Dominikanerorden in Frankreich seit 1843 restauriert; und diese Tat ist vielleicht bedeutender als die Gründung eines neuen Terziarenzweiges. Von hier aus gesehen vermißt man eine Vita und Würdigung etwa des Benediktinerbischofs Martin Marty, der mit einer Handvoll Mitbrüder und Schwestern den Grund zur so blühenden schweizerisch-amerikanischen Benediktinerkongregation gelegt hat und außerdem der Apostel der Sioux wurde. Gleiches gilt von einem Bonifaz Wimmer und manch anderen. Um zurückzugreifen, hätte etwa auch Bischof Altmann von Passau († 1091), der Gründer und Reformer so mancher Augustiner-Chorherrenklöster von Passau bis Wien einen Platz im DIP verdient. Er wie so manche „Sekundärgründer(innen)", Männer und Frauen, die ihrem Ordensinstitut entscheidende neue Impulse gaben oder es weit über seinen bisherigen Raum hinaus verbreitet haben, wurden sowohl für ihren Orden wie auch für die Kirche

von größter Bedeutung, oft weit mehr als ein Gründer einer wenig bedeutenden Genossenschaft.

Überaus angenehm berührt es den Leser, daß unter den Gründerviten dem einst so verkannten P. Vincent Lebbe eine gerechte Darstellung (V 554/56) zuteilgeworden ist, und zwar sinnigerweise von einem Sohn des chinesischen Volkes, das dieser Missionar wie wenige gekannt und geliebt hat. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß seine ganze Größe erst im Zusammenhang mit seiner Gründung der Kleinen Brüder des hl. Johannes des Täufers ins rechte Licht rückt. Analoges gilt in etwa auch vom Martyrer P. Maximilian Kolbe (leider auch ohne Bild!), dessen Leben und Größe auch erst auf dem Hintergrund seiner Terziarengründung im Dienste seines Presseapostolates unverkürzt gesehen werden kann.

Dankbar mag man es begrüßen, daß das DIP ausführlich in umfangreichen Artikeln über Aszetismus und mönchische Lebensformen außerhalb des Christentums informiert, vor allem im Bhuddhismus und Islam. Auch Martin Luther wird reichlich Raum gewährt (V 771–790) samt einem ganzseitigen Farbporträt. Dagegen vermißt man am Schluß einen Hinweis bzw. eine Orientierung über die monastischen und klosterähnlichen Ansätze, Gründungen und Bemühungen in den reformatorischen Kirchen in unserm Jahrhundert, die eine besondere Beachtung verdienen (oder sollte darüber noch später gehandelt werden?). – Sehr informativ sind auch jene Artikel, die einzelne Länder unter dem monastischen Aspekt darstellen. Ganz ausführlich geschieht dies mit Italien (V 157–278). Auf diese Weise kommen auch politische Faktoren hinreichend zur Sprache, die die Entwicklung bestimmt haben. Ähnliches, nicht so ausführlich, war früher (in Bd. IV) mit Gallien-Frankreich (Francia) und auch mit Deutschland (mit Einschluß Österreichs und der Schweiz in den früheren Jahrhunderten) geschehen. Das mag dazu geführt haben, daß das heutige Österreich bzw. die alte Donaumonarchie – im Gegensatz zu Bayern – keinen eigenen Artikel bekommen hat, was zu bedauern ist, während Holland, England (= brit. Inseln) und Belgien gebührend berücksichtigt sind. Ziemlich unpräzis ist die geographische Ortsbestimmung, was Deutschland angeht (soweit nicht die Artikel von einem Deutschen verfaßt sind). Die allzu häufige Auskunft lautet: „in Germania", während bei französischen Orten viel häufiger die Landschaft, der Bezirk oder die Diözese angegeben sind.

Auf die Fülle sachlicher Informationen einzugehen ist ganz unmöglich. Allgemein darf gesagt werden, daß man für die ebenso umsichtige wie umgreifende Erfassung auch der peripheren Gebiete wie etwa Architektur und Musik, erst recht für die zentralen Sachobjekte und ihre Behandlung nur dankbar sein kann. Mit Verwunderung vermisse ich bei der Missiologie (V 1417–1428, hier: 1423) Name, Institut und Zeitschrift, die Josef Schmidlin in Münster ins Leben gerufen hat, während die Kongresse seit 1909 und auch Thomas Ohm erwähnt sind. – Die beiden letzterschienenen Bände dokumentieren in Ausrichtung und Niveau erneut, wie notwendig und wertvoll das Unternehmen, die Arbeit und Ausgaben sind, die im DIP investiert sind.

St. Ottilien *Frumentius Renner OSB*

Marie Zimmermann, Church and State in France. Église et État en France. Répertoire d'ouvrages 1801–1979. Book Repertory 1801–1979. Cerdic-Publications. Strasbourg 1980, 94 S.

Der Titel des Werks ist irreführend und wird erst durch den Zusatz „Répertoire d'ouvrages" verständlich. Handelt es sich hier doch nicht, wie man vermuten könnte, um eine Monographie über das Verhältnis von Staat und Kirche in Frankreich, sondern um eine Bibliographie zum französischen inneren Kirchenrecht (droit civil ecclésiastique), das, wie die Verfasserin meint, in seiner Bedeutung für die wechselvollen Beziehungen der französischen Kirche zu den verschiedenen politischen Regimen im Frankreich des 19. und 20. Jahrhunderts nicht voll gewürdigt worden ist. Die im Rahmen eines Forschungsprogramms (Europe du temps présent) des C.N.R.S. erstellte Bibliographie erstreckt sich auf einen Zeitraum, der vom Konkordat von 1801 bis an die Schwelle

der Gegenwart reicht. Sie erfaßt 880 Titel und besteht aus zwei Teilen. Ein erster, kürzerer verzeichnet Gesetzessammlungen sowie allgemeine Darstellungen des französischen Kirchenrechts, der zweite, sehr viel längere, Arbeiten zu 29 verschiedenen Sachbereichen. Die Gliederung erfolgt hier weder nach einem systematischen, noch nach einem chronologischen Einteilungsprinzip, sondern nach alphabetisch angeordneten, schlagwortartigen Sachbetreffen – ein ungewöhnliches Verfahren, durch das die Verfasserin Überschneidungen zu vermeiden hofft. In die Bibliographie sind nur Bücher und selbständige Schriften aufgenommen. Für die seit 1945 immer mehr anschwellende Zeitschriftenliteratur zum französischen inneren Kirchenrecht ist ein weiteres Heft vorgesehen.

Bonn *Stephan Skalweit*

Alte Kirche

François Bovon, Michel van Esbroeck et al.: Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen (= Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève N° 4). Genf (Labor et Fides) 1981. 383 S. brosch.

Die Farbe des Umschlags, ein lebhaftes Rot, scheint dem Leser zu sagen: Achtung, wichtig! Und in der Tat handelt es sich in mehrfacher Beziehung um eine wichtige Veröffentlichung. Die neutestamentlichen Apokryphen gehören zu den Stiefkindern der Forschung, besonders im französischsprachigen Raum. Es ist darum ohnehin begrüßenswert, wenn ein Buch diesem Thema gewidmet ist. Aber dieses Buch ist zudem bahnbrechend und wegweisend.

In seinem Vorwort stellt François Bovon, der verantwortliche Herausgeber, das Buch vor: man findet darin einen Teil der Referate, die im Rahmen eines Post-graduate-Studiums der vier französischsprachigen Theologischen Fakultäten der Schweiz (Fribourg, Genf, Lausanne, Neuchâtel) im Winter 1978–79 gehalten worden sind. Der für die Organisation des Post-graduate-Studiums verantwortliche Kreis war eine Schweizer Gruppe von jungen Forschern, die seit 10 Jahren damit beschäftigt sind, die ältesten apokryphen Apostelakten herauszugeben, zu übersetzen und zu kommentieren. (Eine Forschergruppe in Frankreich bearbeitet parallel dazu die apokryphen Evangelien). Der vorliegende Band ist also ein wissenschaftlicher Zwischenbericht über die bereits gewonnenen Forschungsergebnisse; bald werden als erste Bände der neuen „Serie Apocryphorum" im Rahmen des „Corpus Christianorum" bei Brepols eine Edition der Johannesakten (hrg. von E. Junod und J.-D. Kaestli) und eine Übersetzung der „Acta Apostolorum" in armenischer Überlieferung (von L. Leloir) erscheinen.

Das Buch setzt sich aus vier Teilen zusammen. Der erste ist überschrieben: *„Die apokryphen Apostelgeschichten gestern und heute. Von der Verwerfung zu ihrer Neuentdeckung"*. Der erste Beitrag stammt aus der Feder von E. Junod und trägt den Titel: „Apokryphe Apostelgeschichten und Häresie: das Urteil des Photius" (S. 11–24). Der Einstieg bei Photius legt sich nahe, da dieser Autor in seiner „Bibliothek" (cod. 114) der erste und letzte Schriftsteller ist, der die apokryphen Apostelakten im Zusammenhang gelesen und kommentiert hat. Sein Urteil ist allerdings nicht sehr objektiv, da die offizielle Verwerfung der Johannesakten auf dem 2. Konzil von Nizäa 787 voraufging und die Meinung des Photius offensichtlich weitgehend bestimmt hat. Aber immerhin, seine Notiz ist interessant, weil sie von einem „Corpus" der fünf ältesten Apostelakten berichtet (Petrus, Johannes, Andreas, Thomas, Paulus), das mit einem gewissen Leucius Charinus in Zusammenhang gebracht wird. Name und Funktion dieses Leucius bleiben ein Rätsel (die frühere Forschung war in dieser Beziehung viel zu hypothesenfreudig!), aber die Existenz eines Corpus seit dem 4. Jahrhundert, das dann von den Manichäern benützt wurde, scheint erwiesen. Im übrigen stützt sich Photius in seiner Kritik ausschließlich auf die (z.T. mißverstandenen) Petrus- und Johannesakten.

G. Poupon hat einen sehr originellen historischen Beitrag beigesteuert: „Die apokryphen Apostelgeschichten von Lefèvre bis Fabricius" (S. 25–47). Er schildert die Neuentdeckung, Edition und Beurteilung der Apostelakten seit dem Humanismus bis ins 18. Jahrhundert. Außer den im Titel erwähnten Autoren werden u.a. die Herausgeber der Magdeburger Centurien, Baronius, A. Rivet, G. J. Vossius, W. Cave, die Bollandisten, Le Nain de Tillemont erwähnt. Eindeutig zeichnet sich eine Zunahme des kritischen Geistes in dieser Zeitperiode ab, aber protestantischer- wie katholischerseits ist die Beurteilung noch durchweg negativ.

Fundamental ist der Bericht von J.-D. Kaestli über die gegenwärtige Forschung: „Die hauptsächlichen Orientierungspunkte der Forschung über die apokryphen Apostelakten" (S. 49–66). Drei Gebiete sind zu unterscheiden: 1. Probleme der Quellen- und Textrekonstruktion. Hier handelt es sich in erster Linie um die systematische Aufspürung aller noch vorhandenen Originaltexte und alten Übersetzungen. Diese Arbeit lohnt sicht: der Schluß der Andreasakten und große Teile der Philippusakten wurden dank der Bemühungen der in der Schweiz tätigen Forscher neu entdeckt (J.-M. Prieur und F. Bovon); ferner wird erstmalig der Gesamtbestand der koptischen und der armenischen Überlieferung der apokryphen Apostelgeschichten erfaßt (F. Morard und L. Leloir). 2. Das theologische Milieu der Apostelakten muß genauer bestimmt werden. Eine Einsicht hat sich klar gegenüber früheren Forschern durchgesetzt: daß nämlich jede Apostelgeschichte ihr eigenes Profil hat und für sich untersucht werden muß. Zudem haben die Schweizer Forscher in zahlreichen Fällen festgestellt, daß jede einzelne Apostelgeschichte sich noch einmal aus einer Mehrzahl von Traditionen zusammensetzt, die z.T. verschiedenen theologischen Milieus zugehören. 3. Welcher literarischen Gattung gehören die Apostelgeschichten an? In diesem Gebiet ist die Forschung in den letzten Jahrzehnten am weitesten vorangetrieben worden, durch den Vergleich der Apostelgeschichten mit dem griechischen Liebesroman, den Philosophenbiographien und den Aretalogien (vgl. R. Söder, W. Schneemelcher). Sicher sind direkte Einflüsse festzustellen (speziell von Liebesromanmotiven), aber auch hier scheint das letzte Wort noch nicht gesprochen, da die Apostelakten eine eigenartige, z.T. originale Verschmelzung verschiedener Literaturgattungen zu repräsentieren scheinen.

Der zweite Teil des Bandes ist dem *„Apostel in den Apostelakten. Figur und Funktion"* gewidmet. G. Poupon befaßt sich mit dem Thema „Anklage auf Magie in den apokryphen Apostelakten" (S. 71–85). Diese Anklage begegnet im Zusammenhang mit der Predigt der Enthaltsamkeit, der Anrufung des Namens Jesu, Handauflegungen, Kreuzzeichen, Initiationsriten etc. Besonders charakteristisch ist das Durchschreiten einer verschlossenen Tür (im Exkurs S. 86–93 wird die Taufe der Artemilla aus den Paulusakten untersucht). Interessant ist die Verteidigung gegen den Vorwurf der Magie (etwa in den Petrusakten), die ihrerseits zeigt, wie stark die apokryphen Apostelakten der allgemeinen religiösen Mentalität im 2./3. nachchristlichen Jahrhundert verbunden sind. Man kann sich sogar die Frage stellen, ob sie nicht zur christlichen Propagandaliteratur gehören?

F. Morard betitelt ihren Beitrag mit „Leiden und Martyrium in den apokryphen Apostelgeschichten" (S. 95–108). Ihr geht es in erster Linie darum, auf Parallelen zu andern literarischen und weltanschaulichen Modellen hinzuweisen: auf den antiken Liebesroman, in denen auch Prüfung und Leiden der Liebenden eine große Rolle spielen (freilich wandeln die Apostelakten das Modell ab, indem gerade das Martyrium zur eigentlichen Erfüllung der Liebe wird); ferner auf die gnostischen Parallelen aus der Bibliothek von Nag Hammadi und auf die Philosophenviten (Dualismus, Weltverachtung); schließlich auf die späteren hagiographischen und homiletischen Lobreden auf die Märtyrer.

Eine konzentrierte, aber nützliche Studie legt Y. Tissot vor: „Enkratismus und apokryphe Apostelakten" (S. 109–119). Es drängt sich eine präzisere Begriffsbestimmung des Wortes Enkratismus auf: nicht jede Empfehlung sexueller Kontinenz darf als Enkratismus bezeichnet werden, sondern nur die klar geäußerte Ansicht, daß dieser Lebensstil ein vom Glauben gefordertes Gesetz für jeden Christen bildet. Auch die „orthodoxe" Sexualethik des 2. Jahrhunderts wirkt in unseren Augen sehr rigoristisch, mit

ihrer Hochschätzung der Jungfräulichkeit und der strikten Einschärfung der Einmaligkeit der Ehe! Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet kann man eigentlich nur die Thomasakten als enkratistisch bezeichnen, weil in ihnen eine Heirat verhindert wird und darin die Gesamteinstellung des Autors zum Ausdruck kommt; die anderen Apostelakten sind nicht enkratistisch, oder sie haben nur gelegentlich enkratistische Traditionen verarbeitet.

J.-M. Prieur liefert einen ausführlichen Beitrag zur „Figur des Apostels in den apokryphen Andreasakten" (S. 121–139), bereichert durch lange Auszüge aus dem bisher unveröffentlichten Schlußteil. Die Absicht der Akten ist eindeutig nicht biographisch, sondern missionarisch. Das erweist sich in den Wundergeschichten, vor allem aber in den ausgedehnten Reden des Apostels. Ein besonders schwieriges Kapitel ist die Adam-Eva-Beziehung zwischen Andreas und Maximilla; man könnte in diesem Zusammenhang die Rolle des Apostels beinahe als diejenige eines „Salvator salvandus" bezeichnen.

F. Bovon stellt in seinem Aufsatz: „Das Leben der Apostel. Biblische Traditionen und apokryphe Erzählungen" (S. 141–158) einen Vergleich an zwischen dem neutestamentlichen und dem in den apokryphen Schriften sich bekundenden Apostelbild. (Ursprünglich kamen im Post-graduate-Studium noch mehr Vergleiche dieser Art zur Sprache; siehe die in der Revue de Théologie et de Philosophie 112, 1980, S. 342–390 gesammelten Beiträge). F. Bovon kommt zu verschiedenen interessanten Ergebnissen: 1. Die literarischen Gattungen der Novelle und des Apophthegmas, die in der kanonischen Apostelgeschichte fehlen, tauchen in der apokryphen Literatur wieder auf: ein untrügliches Zeichen dafür, daß der Apostel jetzt den abwesenden Herrn vertritt (auch das Überhandnehmen von Wunder-, Visions- und Erscheinungsberichten weisen in dieselbe Richtung); 2. die apokryphen Apostelgeschichten machen nicht eigentlich der kanonischen Apostelgeschichte Konkurrenz (die sie kennen), aber sie sind Zeugnisse dafür, daß diese erst um diese Zeit wirklich kanonische Geltung erlangt; 3. die apokryphen Apostelgeschichten sind eingebettet in die Problemlage ihrer Zeit (massive Verbreitung, aber auch Kritik und Verfolgung des Christentums; Umwandlung in eine Religion individuellen Heils).

Der dritte Teil des Buches befaßt sich mit dem Thema *„Philosophenviten und religiöse Propaganda"*. In diesem Teil ist der umfangreichste Beitrag des ganzen Bandes, derjenige von R. Goulet (Paris) über „Die Philosophenviten in der Spätantike und ihre Mysterienbedeutung", untergebracht (S. 161–208); dieser originale Forschungsbeitrag ist natürlich auch für die Spezialisten antiker Philosophie von Interesse. Als Quellen dienten die Viten von Lukian v. Samosata, Diogenes Laertios, Philostratos, Porphyrios, Iamblichos, Eunapios von Sardes, Marinos und Damaskios. Alle diese „Biographien" sind Manifeste, Programmschriften, welche die Übereinstimmung von Leben und Lehre zeigen sollen und dadurch protreptischen Charakter haben. Ja sie sind hagiographische Literatur, die die Inkarnation eines philosophischen Ideals feiern. Das philosophische Ideal hat um diese Zeit eindeutig religiösen Charakter (neupythagoräisch oder neuplatonisch). Und zwar geht es um zwei Grundanliegen: einerseits um die Gottangleichung des Menschen, andererseits um die Sichtbarmachung des Göttlichen. Im Philosophen kreuzen sich beide Wege: er ist das ausgesuchte Beispiel eines Menschen, der sich durch ein entsprechendes Leben (Askese, Philosophie) dem Göttlichen annähert, er ist aber auch derjenige, in dessen Person und Wirken das Göttliche aufscheint. Der Einfluß der Mysterienkulte (speziell desjenigen von Eleusis) ist dabei unverkennbar (Rolle der Reinigung und der Sakralriten, Kontemplation, Vision, Weitergeben der Geheimlehren).

E. Junod hat die Aufgabe übernommen, den Vergleich anzustellen: „Verfolgen die Philosophenviten und die apokryphen Apostelakten ein ähnliches Ziel?" (S. 209–219). Der einfachere literarische Stil der Apostelakten kann von einem solchen Vergleich nicht abschrecken, denn er erklärt sich z.T. aus der Absicht, sich dem anspruchslosen Publikum, an das sich die Apostelakten wenden, verständlich zu machen. Trotzdem glaubt Junod, daß der Vergleich mehr Differenzen als wirkliche Übereinstimmungen aufdeckt. Wenn man sich nicht auf die Aufzählung äußerer Ähnlichkeiten beschränkt, sondern die fundamentalen Aussagen ins Auge faßt, dann muß festgehalten werden, daß

in den Apostelakten der Apostel als Person vor seiner Funktion zurücksteht. Er ist nicht als lebendiges Beispiel interessant, sondern nur als Verkünder einer Botschaft. Es ist in diesem Zusammenhang auch bezeichnend, daß er nicht eine Entwicklung als Gottsucher durchmacht, sondern als von Anfang an fertige Figur erscheint; noch eher sind die vom Apostel Bekehrten nachahmenswerte Beispiele für den Leser. Man kann sich freilich fragen, ob von Junod die epiphaniemäßigen Züge der Apostel in den apokryphen Akten sowie die Bedeutung der Initiationsriten nicht doch unterschätzt werden?

Der vierte Teil des Buches heißt: *„Die Apostellegenden. Traditionen, Umgestaltungen, Verbreitung"*. Es ist der uneinheitlichste Teil des Buches, aber er ermangelt in seinen einzelnen Beiträgen nicht des Interesses. Y. Tissot beginnt mit einer Studie über „Die Thomasakten, Beispiel einer gemischten Sammlung" (S. 223–232). Am Beispiel der Kap. 12 und 26 f. zeigt er die inneren Widersprüche der Überlieferung auf und zudem die Schwierigkeit, aufgrund des Zustandes des griechischen Textes und der syrischen Übersetzung zum „Originaltext" der Akten vorstoßen zu wollen. Dieselben Probleme könnten übrigens mühelos inbezug auf die andern apokryphen Apostelgeschichten demonstriert werden. E. Junod wendet sich in seinem Beitrag „Origenes, Euseb und die Tradition über die Verteilung der Missionsfelder an die Apostel" (S. 233–248) der Interpretation der schwierigen Stelle aus Eusebs Kirchengeschichte (III, 1,1–3) zu: er glaubt, daß Euseb in der ganzen Notiz Origenes zitiert, welcher seinerseits hinsichtlich der Martyrien des Petrus und Paulus sich vielleicht auf die Petrus- und Paulusakten beruft, und hinsichtlich der Missionsfelder des Thomas, Andreas und Johannes eine edessenische „Paradosis" benützt hat. J.-D. Kaestli geht dieser Überlieferung weiter nach: „Die Szenen der Zuteilung der Missionsfelder und des Aufbruchs des Apostels in den apokryphen Akten" (S. 249–264). Er stellt in dankenswerter Weise die späteren Zeugen dieser Legende zusammen. Da die Anfänge der ältesten Apostelakten nicht erhalten sind (außer im Fall der Thomasakten), ist es schwer auszumachen, ob in ihnen die Legende der Verteilung der Missionsfelder eine Rolle spielte oder nicht (in den Paulus- und Petrusakten sicher nicht). Es scheint jedenfalls nicht, daß die Legende schon im 2. Jahrhundert in einheitlicher Fassung existierte. Schließlich gibt M. van Esbroeck in gewohnter Meisterschaft einen Überblick über die äußerst komplexe Geschichte des Dossiers „Die literarischen Texte der Himmelfahrt (Mariä) vor dem 10. Jahrhundert" (S. 265–285). Dieser Aufsatz steht allerdings nur in losem Zusammenhang mit dem Thema des ganzen Bandes.

Vorzüglich und sehr hilfreich für weitere Studien sind die am Schluß des Bandes beigefügten, von den Herausgebern zusammengestellten bibliographischen Listen zu den ältesten apokryphen Apostelgeschichten (Andreas, Johannes, Paulus, Petrus, Philippus, Thomas) sowie die ausführlichen Register der Bibelstellen, der Zitate aus den Apostelakten und aus den antiken Autoren (S. 287–335).

Es ist klar, daß das vorliegende Buch kein abgerundetes Werk ist; es konnte das seiner ganzen Anlage nach nicht sein. Wer die Probleme der apokryphen Apostelliteratur auch nur ein wenig kennt, weiß, daß die Zeit zu neuen Synthesen noch nicht reif ist. Er wird der Gruppe der in der Schweiz tätigen Forscher aber um so dankbarer sein, daß sie es ihm ermöglichen, sozusagen in ihre Werkstatt hineinzuschauen; er wird von seinem Besuch auf jeden Fall reichen Gewinn davontragen. Als einer, der die Arbeit dieses Teams seit ihren Anfängen aktiv begleitet, kann ich für meinen Teil nur dem Satz beipflichten, mit dem F. Bovon sein Vorwort schließt: „Selber Frucht einer Zusammenarbeit und einer Freundschaft, wird dieses Buch, so hoffen wir, andere Forschungen und andere Freundschaften anregen".

Neuchâtel *W. Rordorf*

Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band, hg. C. Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Auflage, hg. H.-M. Schenke (Griechische christliche Schriftsteller, keine Bandnummer!), Berlin 1981. Preis: DDR 48,– M.

Es ist sehr erwünscht, daß der auch in den von W. Till besorgten Auflagen (1954,

1959, Nachdruck 1962) vergriffene Band dem wissenschaftlichen Publikum wieder zugänglich gemacht wird (jeder der Gnosisforschung Beflissene lechzt ferner seit langem nach einem Nachdruck von Wendlands Hippolyt-Band mit der Refutatio). Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû und das Unbekannte altgnostische Werk (unten als Anonymum Brucianum = Anon. Bruc. bezeichnet) liegen damit wieder in Schmidts Übersetzung, mit Tills Nachträgen und mit Tills Vorwort vor. Diese Übersetzung macht jedes griechische Fremd- oder Lehnwort kenntlich, eine Hilfe für den Nicht-Koptologen, die man im englischen Übersetzungsband der Nag-Hammadi-Texte (Leiden 1977) schmerzlich vermißt. Schenkes Vorwort datiert von 1977. In ihm rechtfertigt er zunächst, warum er, wie schon Till, von einer Neubearbeitung der klassischen Übersetzung Schmidts abgesehen hat, obwohl die Idee debattiert wurde. Der „Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, statt sich an das unnötige und unmögliche Unterfangen einer Neubearbeitung von ‚Koptisch-gnostische Schriften I' zu machen", bereitet „lieber die Fortsetzung davon vor, nämlich eine Gesamtübersetzung der Nag-Hammadi-Bibliothek als ‚Koptisch-gnostische Schriften II und III'". Diesem Unternehmen gelten unsere besten Wünsche, und wir sehen ihm erwartungsvoll entgegen. Doch weist Schenke darauf hin, „daß es durchaus möglich erscheint, im Text*verständnis* noch über Schmidt (und Till) hinauszukommen". „Dieser Sachverhalt liegt nicht nur an der Verschiedenheit exegetischer Möglichkeiten, sondern hat auch einen objektiven Grund in dem . . . Fortschrift in der synchronischen Analyse der koptischen Sprache, wie er von H. J. Polotsky repräsentiert wird . . . bzw. von ihm ausgeht". Verschiedenes hat „sich inzwischen durch die materielle Verbreiterung der Basis der Koptologie geklärt", wofür Beispiele genannt werden.

„Den größten Gewinn" „aus der neuen Forschungslage" ziehe das Anon. Bruc. und umgekehrt, weil es sich in den Kreis der sethianischen Schriften von Nag Hammadi organisch einfüge. Und schon Schmidt habe die Vermutung geteilt, „daß die gnostischen Gegner des Plotin in Rom Sethianer gewesen seien". Man redet wohl besser von Barbelognostikern als von Sethianern; daß Querbeziehungen zwischen den barbelognostischen Schriften und den römischen Neuplatonikern bestehen, ist sicher (meine Meinung über die Relationen von NHC VIII 1 „Zostrianus", Anon. Bruc. und Plotin Enn. 2,9 (33) wird man als Beitrag zur Festschrift Heinrich Dörrie, Jahrbuch für Antike und Christentum 1982 finden), aber es gibt auch Anzeichen dafür, daß die gnostischen Plotinhörer dem Meister Valentinianisches zur Kenntnis gaben.

Die Schriften von Nag Hammadi lassen erkennen, daß die Barbelognosis vom zweiten bis zum dritten bzw. vierten Jahrhundert eine Entwicklung durchgemacht hat (cf. J. D. Turner, Novum Testamentum 22, 1980, p. 336). Noch interessanter wäre für uns, wenn man den Ursprung der Gestalt der Barbelo endlich befriedigend erklären könnte, damit hätte man wahrscheinlich auch einen Beitrag zur Lösung der Ursprungsfrage von Gnostizismus. Denn die Nag-Hammadi-Texte belegen, ebenso wie die Schriften des vorliegenden Bandes und des P. Berol. 8502 (publiziert als Texte und Untersuchungen 60, 2. Aufl. 1972), das Weiterleben der Gnosis und nicht ihre Ursprungsphase. Und daß sie der Gnosis als geistiger Bewegung ein besonders eindrucksvolles Zeugnis ausstellen, läßt sich leider nicht behaupten.

Wie ich nachträglich feststelle, hat der Verlag Georg Olms (Hildesheim) 1977 einen Nachdruck der Refutatio Hipplyts herausgebracht.

Tübingen *Luise Abramowski*

Joseph Klausner, Von Jesus zu Paulus. Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1950, 1980. 575 Seiten, gebunden, DM 68,–. Athenäum Verlag, 1980.

Joseph Klausner, 1874 in Olkenike (Polen) geboren, 1919 nach Palästina ausgewandert und 1958 in Tel Aviv gestorben, hat ein Buch über ‚Jesus von Nazareth' geschrieben, das 1930 ins Deutsche übersetzt wurde und Jesus als Juden darstellt. Es bildet die Vorarbeit für das vorliegende Hauptwerk Klausners, das der Entstehung des Christentums gewidmet ist. Denn Klausner hält mit vielen Zeitgenossen (Wrede) Paulus für den

Schöpfer des eigentlichen Christentums (289). Schon Anfang dieses Jahrhunderts konzipiert und 1939 erschienen, wurde Klausners Buch über Paulus durch Friedrich Thieberger ins Deutsche übersetzt und – nach jahrelanger Verzögerung – 1950 veröffentlicht. Dem Leser des Jahres 1980 zeigt sich dies berühmte Buch als ein vielschichtiges historisches Dokument.

Es ist ein Kind seiner ‚liberalen' Zeit und ihres Historismus. Klausner liest die Apostelgeschichte des Lukas mit ungebrochenem historischen Vertrauen und kombiniert ihre Angaben ohne Skrupel mit denen der Paulusbriefe. Theologie und Person des Paulus erhellt er auf weiten Strecken mit Hilfe psychologisierender Rekonstruktion; form- und redaktionsgeschichtliche Beobachtungen fehlen gänzlich. Petrus ist ein ‚leichtfertiger' Mensch, der seine Meinung leicht änderte, Barnabas ein ‚gutherziger Mann', Paulus eine ‚polare Natur' . . .

Dazu tritt das Rüstzeug der religionsgeschichtlichen Schule, doch bringt Klausner direkte außerjüdische Einflüsse auf Paulus nur in geringem Maße in Ansatz. Er folgt lieber den Spuren seines Zeitgenossen Albert Schweitzer und leitet die unjüdischen Theologumena des Paulus durch rationalisierende oder psychologisierende Reflexion aus jüdischen Wurzeln ab, wobei die hellenistische Atmosphäre, in der Paulus lebte, nur unwillkürlich, wenn auch gelegentlich in starkem Maße eingewirkt habe. So soll der Glaube an den himmlischen Messias aus der Angst des Paulus vor den Dämonen hervorgewachsen sein; bei seiner Christusmystik handelt es sich um einen paganisierenden Ausfluß der geglaubten Himmelsbürgerschaft; die Preisgabe der Tora, die niemand ganz halten könne, sei aus der Angst vor der Sünde erwachsen und habe den Universalismus des paulinischen Evangeliums zur Folge gehabt.

Voraussetzung, Methode und Ergebnisse dieser Paulus-Deutung sind weitgehend überholt, und niemand wird heute mehr, wie weit er auch immer den Weg von Jesus zu Paulus einschätzt, mit der Person oder gar der Persönlichkeit des Paulus eine völlig neue Entwicklung des Urchristentums ansetzen wollen.

‚Liberal' ist auch eine Seite des jüdischen Selbstverständnisses, das Klausner seiner kritischen Darstellung der paulinischen Theologie zugrunde legt: Der jüdische Messias ist ein „geistiger Erlöser der gesamten Menschheit" (437). Sein Reich ist ein irdisches Reich, das sich allmählich durch die „Vervollkommnung der Welt unter der Herrschaft Gottes" verwirklicht, durch „Veredelung der guten Triebe" (49 ff.), durch die „Verbrüderung der Völker und die Annahme des ethischen Monotheismus durch die ganze Menschheit" (519).

Dieser um die letzte Jahrhundertwende auch im Christentum allgemein verbreitete religiös-sittliche Fortschrittsoptimismus, der dem Menschen unserer Tage Verwunderung abnötigt, ist bei Klausner freilich nur die Kehrseite eines betont herausgestellten Zionismus. Denn der jüdische Messias ist vor allem ein „politischer Erlöser seines geknechteten Volkes" (437). Wesen und Grund der jüdischen Hoffnung auf eine vollkommene Welt „ist das *Volkstum im Dienste der Menschheit.* Ging doch das Streben nach Festigung und Entfaltung des jüdischen *Volkes in seinem Lande* mit dem Streben nach Vervollkommnung der Welt und der ganzen Menschheit parallel. In diesem Sinne kann man ohne nationale Überheblichkeit sagen, daß das Judentum der Same des Fortschritts in der Welt ist" (496).

Diese zionistische Grundposition erklärt, daß Klausner an Paulus vor allem die Preisgabe der Tora und den Universalismus seines Glaubens an Jesus Christus rügt. Denn nur die Tora bewahrt das Judentum als Nation; hätten dagegen die Juden das Christentum angenommen, wären sie als Nation verschwunden. Dennoch habe sich Paulus unbewußt und ungewollt ein großes Verdienst um das Judentum erworben: Er habe die jüdische Bibel der heidenchristlichen Welt vermittelt und damit die Voraussetzung geschaffen, daß das zerstreute Judentum, wenn auch unter unsäglichen Leiden, in einer Kultur überleben konnte, die es mitgeschaffen hat, während es z.B. in Indien und China unterging.

Das zionistische Interesse leitet die Darstellung Klausners auch insofern, als er dem jüdischen Mutterboden des Paulus, dem hellenistischen Diasporajudentum, mit großer Skepsis gegenübertritt. Dies Diasporajudentum war ein ‚verdünntes' Judentum, das

sich heidnischen Gedanken mehr oder weniger geöffnet hatte, losgerissen von dem „in sich geschlossenen Judentum, das auf dem Boden, in dem es eingepflanzt worden ist, lebte und an dieses gebunden war" (433).

Mit der Beschreibung dieses Judentums außerhalb Palästinas und seiner nach Klausners Meinung entwurzelten Menschen, denen der eigene Boden fehlt, sowie seiner außerkanonischen Schriften beginnt der Verfasser sein Buch, und diese von großer Kenntnis getragene Darstellung hat auch heute noch hohen wissenschaftlichen Rang. Daß sie primär von dem aktuellen Interesse geleitet wird, die eigenen Zeit- und Glaubensgenossen vor einem ‚internationalen' Judentum zu warnen, mag manche Einsichten verschließen, insgesamt eröffnet sie normalerweise verschlossene historische Dimensionen.

Klausner zeigt auf, in welch starkem Maße die Synagoge der Diaspora dem Siegeslauf des christlichen Evangeliums vorgearbeitet hat. Ihre Glieder öffneten sich in weitem Umfang hellenistischem Denken und hatten, vom Land Palästina gelöst, nicht dieselbe Festigkeit im Glauben wie die Vollhebräer. Paulus ist ein Kind dieser Synagoge und entwickelt deren beginnenden Synkretismus „auf einem Mittelweg zwischen Polytheismus und Monotheismus" (141) konsequent weiter. Die Ermäßigung der Tora, an deren Stelle „der bloße Glaube an Jesus" trat (282), kam den hellenistischen Anhängern der Synagoge weit entgegen. Unter ihren Gliedern, vor allem unter den gottesfürchtigen Heiden, die sich der Synagoge angeschlossen hatten, fand das paulinische Evangelium offene Ohren. „Diese halb jüdische, halb heidnische Lehre sprach das heidnische Herz an, das auch schon vorher nur die leichte Hülle eines abstrakten Judentums umschlossen hatte". Wie auch immer man zu solchen Urteilen steht: Klausner gelang der überzeugende Nachweis, daß die paulinischen Gemeinden sich im wesentlichen aus den Gottesfürchtigen zusammensetzten und nur langsam auch „die Vollheiden, die wirklichen Götzendiener" (62) erfaßten.

Indem Klausner so das wurzellose Diasporajudentum als Mutterboden des Christentums in den Blick des Lesers rückt, warnt er seine Glaubensgenossen von Palästina aus vor den Gefahren solcher Wurzellosigkeit, zumal er dem Diasporajudentum der paulinischen Zeit bestätigen kann, daß es sich letztlich in seiner Mehrheit doch nicht auf den christlichen Weg locken ließ. „Und welcher Mensch mit moderner Weltanschauung könnte sich zu der Ansicht des Paulus bekennen, mit all ihren Konsequenzen, die den Geist fesseln und die Lebenslust, die Daseinsfreude, den Tatendrang des Menschen von heute brachlegen, der nach Großem strebt und Wunderbares in unserer Zeit vollbringt" (488). Das Positive am Christentum, das die Heiden in seine Arme trieb, ist der ethische Monotheismus (102), also das unmittelbar Jüdische. Im übrigen bedeutet seine Lehre „einen Widerspruch zum Judentum und zugleich eine Aufhebung der jüdischen Nation". Einen Ausgleich kann es nicht geben, „weil es sich hier nicht nur um *zwei verschiedenen Religionen,* sondern auch um *zwei verschiedene Weltanschauungen handelt*" (559).

Man mag das Wesen des Christlichen wie des Jüdischen anders einschätzen als Klausner und deshalb seinem Urteil widersprechen. Dennoch sollte es gerade in einer Zeit nicht überhört werden, in welcher theologischer Besitzverzicht den Weg zur christlich-jüdischen Verständigung bahnen soll. Die christliche Selbstvergessenheit, die den Leidensweg der Juden mit verursacht hat, darf nicht durch eine christliche Selbstverleugnung kompensiert werden, zumal nicht durch eine solche Selbstverleugnung, die dem Anderen um des Friedens willen Gleiches zumutet.

Nur weil Klausner fest in seinem Judentum steht, erschließt sich ihm das Christliche – wie einseitig auch immer – als ein respektables Gegenüber, und deshalb hat sein interessegeleiteter Versuch, die Ursprünge des Christentums im Spannungsfeld von palästinischem und hellenistischem Judentum aufzuzeigen, noch nichts von seinem wissenschaftlichen Rang eingebüßt.

Berlin *W. Schmithals*

Hans-Heinrich Schade, Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 18). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 337 Seiten.

Diese von Georg Strecker angeregte Göttinger Dissertation befaßt sich mit den „originär apokalyptischen Funktionen Christi" (6). Der Verfasser ist sich über die Schwierigkeit im Klaren, den Begriff ‚apokalyptisch' deutlich zu bestimmen. Dennoch meint er, abschließend formulieren zu können, die paulinische Christologie sei „wenn nicht ausschließlich, so doch konstitutiv apokalyptisch geprägt" (215), weil sie „in ihrer eschatologischen Konzeption in der Dialektik von Erfüllung und Tradierung apokalyptischer Erwartung" wesentliche Intentionen apokalyptischen Denkens aufnimmt. Gerade weil dies zutrifft, muß man bezweifeln, daß es glücklich ist, für diese paulinische Christologie bzw. Soteriologie den Ausdruck ‚apokalyptisch' festzuhalten; denn es ist ein konstitutives Kennzeichen apokalyptischen Denkens, daß ihm die von Schade richtig beobachtete Dialektik von Gegenwart und Zukunft des Heils und die damit verbundene Bezogenheit auf die Geschichte abgeht.

Wenn Schade anders urteilt, liegt dies vor allem daran, daß er seine Aufmerksamkeit stärker auf das Material lenkt, „mit dessen Benutzung die Aussagen von Paulus realisiert worden sind", als auf die „Aussageintention des Paulus" (5).

Der erste Teil der reichlich mit Anmerkungen (217–306) und mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (308–337) versehenen Untersuchung (27–113) dient der Erforschung dieses von Paulus benutzten Materials, wobei mehr als ‚Studien' nicht erwartet werden können.

Seine Parusieerwartung formuliert Paulus Schade zufolge in traditioneller Sprach- und Vorstellungswelt, doch nehme er die apokalyptischen Gerichtsaussagen zurück und halte Christus aus diesen Gerichtsaussagen (trotz 2.Kor. 5,10) ganz heraus (27–63). Das ist eine zwar überspitzte, aber im Prinzip richtige Beobachtung, die freilich weniger als Element der Apokalyptik und mehr als Teil der Rechtfertigungslehre verstanden werden müßte.

Sodann versucht Schade den Nachweis, daß Paulus, auch wenn er den Menschensohntitel nicht kennt, doch mit jüdischer Menschensohntradition vertraut sei, die vor allem in der paulinischen Adam-Christus-Typologie wiederzufinden sei – eine mit Recht zurückhaltend und nur vermutungsweise vorgetragene, sehr problematische und auch methodisch m.E. unzureichend angegangene Hypothese (64–90).

Dann bestreitet Schade, daß sich bei Paulus die „Vorstellung vom Übereinander der Äonen" belegen lasse. Vielmehr diene am ehesten die Vorstellung vom Messiasreich „als Schlüssel zum Verständnis der Dialektik von futurischer und präsentischer Eschatologie bei Paulus" (94.97). Bedarf es aber zum Verständnis der paulinischen Dialektik überhaupt eines solchen Vorstellungshintergrundes?

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich (115–215) der „Frage nach einer Entwicklung der Paulinischen Theologie" (5) unter dem Gesichtspunkt der ‚apokalyptischen' Christologie zu.

Grundlage bildet dabei verständlicherweise der Erste Thessalonicherbrief. Die dafür angenommene Voraussetzung lautet: „Übereinstimmend wird angenommen, daß 1Th der früheste (uns erhaltene) Paulusbrief ist" (115). Ein Blick in die Einleitungen hätte Schade belehren können, daß dies Urteil in solcher Allgemeinheit nicht zutrifft. Auch der Rezensent setzt die Korrespondenz mit Thessalonich in die Zeit der dritten Missionsreise.

Schade geht von der Integrität des 1.Thess. und der Unechtheit des 2.Thess. aus. 1.Thess. 2,1–12 sei keine Apologie, 2,15f. keine nachpaulinische Glosse. Bei den ‚Nöten' (3,4ff.) handele es sich um die endzeitliche Drangsal; hinter der Paränese stehe keine konkrete Gemeindesituation. Nach Möglichkeit wird der 1.Thess. also von jeder konkreten Situationsbezogenheit in Thessalonich abgehoben, und unter diesem dogmatisierenden Gesichtspunkt läßt sich dann das Urteil vertreten, der 1.Thess. bezeuge eine relativ frühe Phase paulinischer Theologie, der z.B. die Rechtfertigungslehre noch fremd sei (115–172). Ich halte dies für ein Mißverständnis des 1.Thess., der (in seinen

der ursprünglichen Korrespondenz mit Thessalonich angehörenden integralen Teilen) durchgehend situationsbezogen verstanden werden muß und sich unter dieser Voraussetzung gänzlich in die Theologie der anderen Briefe einordnet.

Nach einem Versuch, die übrigen Briefe des Paulus zu datieren (173–190), der im wesentlichen traditionell ausfällt, wirft Schade abschließend einen Blick auf 1.Kor. 15 (191–212), wo die Entwicklung der apokalyptischen Christologie vom 1.Thess. zum 1.Kor. zu erkennen sein muß. Schade kommt zu dem Schluß, daß zwar „eine tiefgreifende Änderung der realen Erwartung des Paulus in 1.K. gegenüber 1.Th. nicht zu erheben" ist, wohl aber „eine tiefgreifende Änderung im theologischen Ausdruck" eingetreten sei (213). So richtig das erste dieser Urteile ist, so problematisch ist das zweite. Denn ein anderer theologischer Ausdruck besagt noch nichts für eine theologische Entwicklung, und ich vermag nicht zu erkennen, daß Schade den besonderen theologischen Ausdruck in 1.Kor. 15 als Produkt einer theologischen Entwicklung des Paulus einleuchtend gemacht hat oder auch nur hat machen wollen. Da Schade für 1.Thess. 4, 13ff. und 1.Kor. 15 unterschiedliche Anlässe annimmt, wäre es methodisch geboten gewesen, primär in diesen unterschiedlichen Anlässen den Grund für wechselnden theologischen Ausdruck zu suchen.

Insgesamt haben wir es mit einer fleißigen und anregenden Arbeit zu tun, die sich freilich für eine Promotionsarbeit zu viel vorgenommen hat und der es nur mühsam gelingt, die einzelnen Studien unter das Dach des gemeinsamen Themas zu zwängen.

Berlin *W. Schmithals*

Tashio Aono: Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 137. Bern-Frankfurt/M. – Las Vegas (Peter Lang) 1979. 445 S.

Der Titel zeigt das Ziel der Studie an, allerdings kommt als Ergebnis nicht eine „Entwicklung" des paulinischen Gerichtsgedankens bei den „Apostolischen Vätern" (AVV) heraus, sondern – in der Optik des Vf. – eher dessen überwiegend bedauerliches Schicksal. Die Arbeit verfährt wie die meisten ihrer Vorgänger, die die Paulinismusgeschichte im 2. Jh. untersucht haben. Der gewählte Vergleichspunkt aus der paulinischen Theologie („Gerichtsgedanke") wird zunächst exegetisch erarbeitet, um dann in der so gewonnen Form als Parameter an die AVV angelegt zu werden und deren nicht nur paulinische, sondern letztlich offenbar theologisch-christliche Qualität zu messen. Bei einer begründeten Abgrenzung dieser Schriftengruppe „AVV" (und sei's rein chronologisch) hält Vf. sich kaum auf (3) und schließt – ausgerechnet bei solcher Thematik – den Pastor Hermae mit seinem Interesse an (Buße und) Gericht aus diesem einzigen Grund aus: Der Hirt „bildet als Schrift eine derart andere Gattung, daß er diese Untersuchung zu sehr belastet hätte" (3). Auch die auffällige Reihenfolge, in der die AVV behandelt werden, die jedenfalls keine chronologische ist, bleibt unbegründet.

Der Vergleich selbst wird nun mit unermüdlicher Akribie und viel Fleiß möglichst detailliert durchgeführt, zwischen den einzelnen Elementen der paulinischen Gerichtstheologie wie auch zwischen den einzelnen verglichenen Schriften differenzierend oder sie zusammenfassend, je nach Anlaß. Das Ergebnis ist, daß die AVV etliche dieser Elemente bewahrt, meist variiert haben, wesentliche Grundzüge der maß-gebenden paulinischen Theologie aber aufgegeben bzw. verloren haben. In einer Fülle von wertenden Feststellungen und Zensuren spiegelt Vf. sein Urteil über die Relation dieser frühchristlichen Schriften zu Paulus („in den Hintergrund getreten; unzureichende Heilsbedeutung des Christusereignisses; mehr oder weniger konsequent . . . ersetzt; . . . gibt es also bei den AVV nicht; dem allzu starken Interesse am menschlichen Handeln untergeordnet; teilweise richtig verstanden; nicht in der Tiefe erfaßt; nicht mehr richtig verstanden; geht verloren; ist kaum zu finden; verschwindet fast völlig; kaum spürbar; nur isoliert; stellt einseitig auf die Werke des Menschen ab; in Wirklichkeit nicht festgehalten; fehlt meistens" usw.). Das Verfahren, das zu solchen Urteilen führt, ist das der materialen Bestandsaufnahme, des genauen Vergleichs von Aussage mit Aussage; und aus

den Einzelheiten zeichnet sich dann zwingend ein Horizont der Dekadenz ab: Tatsächlich haben die AVV nicht Paulus ab- und nachgeschrieben. Vf. fragt nach den Gründen dafür und kann daraufhin etliches Verständnis aufbringen, muß aber auch kritisieren. Daß die AVV nicht das komplette Corpus Paulinum kannten, ist z.B. einer der Gründe „dafür, daß sie die paulinische Theologie nicht richtig übernehmen konnten" (412). Hätten sie etwa den „langen und inhaltsreichen" Röm so gekannt wie den 1 Kor, „in dem nicht alle wichtigen theologischen Probleme ausführlich diskutiert sind", wäre womöglich die Theologiegeschichte des 2. Jh.'s anders, sc. paulinischer verlaufen als es der Fall ist – so muß man aus den Ausführungen schließen.

Unter den Gründen wird weiter der Tatbestand erwogen, daß eventuell die Deuteropaulinen und auch die Evangelien „diese Verschiebung gefördert" haben (413), ebenso das Paulusbild der Apg. Recht breit und etwas schematisch wird die Eigenart der AVV sodann noch aus ihrer jeweiligen Gegnerschaft bzw. Polemik begründet, und dann auch noch kurz an die Situation nach abgelegter Naherwartung erinnert, also an die organisatorische Reaktion der Kirche auf die spürbar gewordene Dauer. Die wachsende Schwierigkeit einer heidenchristlichen Kirche, die jüdischen Bedingungen der paulinischen Theologie nachzuvollziehen, sowie auch Verfolgungserlebnisse werden ebenfalls für die Veränderungen in der Theologie von Gericht, Rechtfertigung, Werken und Auferstehung verantwortlich gemacht. – Das alles ist engagiert und gewissenhaft gearbeitet, bleibt aber, historisch gesehen, eigentümlich abstrakt. Man hat den Eindruck: Für das Gemeindemilieu des 2. Jh.'s wird ein Interesse an bzw. eine Verpflichtung auf primär Paulus angesetzt, wie das für eine reformatorische Kirche heute selbstverständlich ist. Die anachronistische Optik äußert sich in einer Reihe von Fehleinschätzungen bez. der Kirche des 2. Jh's. Merkwürdig abstrakt ist auch das Bild von einem wie über der Geschichte stehenden Paulus, von dem man eigens (und wie wider Erwarten) vermerken muß, was für die AVV selbstverständlich ist, nämlich daß zu „berücksichtigen (sei), daß sogar Paulus nicht immer *non plus ultra* formuliert (sic), sondern gelegentlich auch zeitbedingt ist (sic)" (1 f.) und daß er „seinerseits dem Einfluß der hellenistischen Umwelt auch nicht ganz ausweichen konnte" (420). Was Vf. nach etlichen seiner Äußerungen vermeiden will, nämlich Paulus *ad verbum* zur exklusiven Norm der Christentumsgeschichte zu machen, ist letztlich doch die Methode seiner Arbeit.

Um die Traditionsgebundenheit wie auch die Besonderheit der AVV jeweils einzeln aufzuhellen, wäre es ungleich zielführender gewesen, über die Gattungen dieser Schriften die kommunikative Funktion ihrer Texte zu erarbeiten und somit zur Pragmatik dieser kirchlichen Frühliteratur vorzustoßen, auf deren Hintergrund sich Anlaß, Möglichkeit und besondere Version von Paulus-Rezeption mit Sicherheit anders und konkreter, realistischer darstellen würden als bei einem doktrinären Vergleich von Textinhalten, die in diesem Vergleich von ihrer literarischen wie soziologischen Situation isoliert blieben. Die ganze Fragestellung nach dem Paulinismus würde relativiert bzw. erst interessant. Aber von einer Dissertation darf man nicht alle Schritte auf einmal erwarten.

Regensburg *Norbert Brox*

Ernst Dassmann: Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 256, Opladen 1982, 50 S.

„Paulus ist in der Kirche unvergessen geblieben durch seine Briefe und die Diskussion, die über seine Theologie und die ihm eigene Verkündigung des Evangeliums geführt worden ist." Zur Vertiefung und wissenschaftlichen Verbreitung dieser – m.E. richtigen – Feststellung, die er im Vorwort der hier anzuzeigenden Abhandlung trifft, hat E. Dassmann durch sein Buch „Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus" (1979) nicht unwesentlich beigetragen. Nun fragt er nach Zeugnissen für ein Fortleben des Paulus in der Frömmigkeit, in der Kunst und im Brauchtum der frühchristlichen Zeit. Die Antwort ist durchaus überraschend: *Archäo-*

logische Zeugnisse früher Paulustradition sind so gut wie gar nicht vorhanden. Das älteste Pauluszeugnis in Philippi ist eine durch eine Mosaikinschrift (Farbfotografie S. 35) bezeugte dem Paulus geweihte Kirche aus dem frühen vierten (!) Jahrhundert. In Ephesus wird ein Wachtturm in der Stadtmauer aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. (Foto S. 38) als „Gefängnis des Paulus" bezeichnet: doch diese Tradition stammt erst aus dem 17. Jahrhundert. In Thessaloniki soll es eine Steinplatte gegeben haben, auf der angeblich Paulus gezüchtigt worden war; das Gefängnis des Paulus in Philippi ist völlig legendarisch; in Ephesus wird ein Felsgang seit dem 5./6. Jahrhundert mit Paulus in Verbindung gebracht. Das ist alles! D. vermutet, daß archäologische Untersuchungen an weiteren Orten keine wesentlich anderen Ergebnisse bringen werden (S. 12).

Die ältesten *Pilgerberichte* (S. 13–18) erwähnen Paulus nur am Rande; doch dies läßt nicht immer sichere Schlüsse darüber zu, was die Pilger in Tarsus oder Ephesus oder Philippi tatsächlich gesehen haben. Auch *Pauluskirchen* (S. 18–25) hat es nur wenige gegeben. Der oströmische Kaiser Mauricius ließ Ende des 6. Jahrhunderts in Tarsus eine große Kirche zu Ehren des Apostels errichten – doch in Konstantinopel selbst gab es unter den mehr als 500 kirchlichen Gebäuden nur eine einzige dem Paulus geweihte Kapelle. Auch sonst sind Pauluspatrozinien selten (unter den 70 deutschen Domkirchen allein die in Münster), durchaus im Unterschied zu den sehr vielen Petrus- (und auch: Peter- und Pauls-) Kirchen. Schließlich gibt D. einen Überblick über die *szenischen Darstellungen* (S. 25–32). Paulus wird häufig mit Thekla gemeinsam abgebildet, wobei letzterer offenbar die führende Rolle zukam. Die Bekehrung vor Damaskus wird merkwürdigerweise nur sehr selten künstlerisch dargestellt. Theologiegeschichtliche Schlüsse wird man nach D. aber nicht ziehen dürfen, solange der ikonographische Befund nicht durch literarische Nachrichten zusätzlich erläutert wird.

In einer knappen Schlußbemerkung (S. 33) stellt D. fest, daß „noch längst nicht alle über Paulus Auskunft gebenden Quellen ausreichend erforscht sind" und es deshalb noch nicht möglich ist, die kirchliche Paulusrezeption im Zusammenhang der frühchristlichen Frömmigkeitsgeschichte insgesamt zu verstehen. Angesichts der literarischen Überlieferung ist aber jedenfalls festzuhalten, daß „wichtiger als architektonische Denkmäler und ikonographische Zeugnisse, wichtiger als Reliquien und Memorien" die Briefe und damit die Theologie des Apostels waren und sind.

In der Diskussion, deren Zusammenfassung am Schluß beigefügt ist, wird angesichts des „Vordringens" der Thekla u.a. die Vermutung geäußert, Theologie und Volksfrömmigkeit (dieser Begriff wird gegen Ende der Diskussion allerdings m.R. als zu unbestimmt problematisiert, S. 50) hätten sich im 2. Jahrhundert voneinander getrennt – man habe mehr Geschmack gefunden an Gestalten wie Thekla, „deren Martyrium weit folkloristischer ausgeführt war als etwa die Schilderung der apostolischen Leiden im 2. Korintherbrief" (S. 48). Das „Paulusbild" (im eigentlichen Sinne des Wortes) etwa der Acta Pauli entspreche ebenso wie die bildlichen Darstellungen dem zeitgenössischen Bild vom Philosophen: Es sei „von der Spätantike bis ins Mittelalter hinein eine Übernahme der Darstellung Plotins" (S. 49).

Die 19 meist aus anderen Büchern übernommenen Fotografien (4 in Farbe) sind auch aufgrund ihrer technischen Qualität sehr gut geeignet, das im Vortrag Gesagte zu illustrieren.

D. legt in seinem Vortrag eine Fülle von Tatbeständen knapp dar und deutet Schlußfolgerungen nur an. Das ist angemessen und notwendig; denn die meisten der dargestellten Sachverhalte waren der neutestamentlichen und patristischen Forschung zur Paulusüberlieferung nur wenig bekannt und wurden bisher jedenfalls in viel zu geringem Umfang berücksichtigt. Hier liegt die – von D. ausdrücklich markierte – Aufgabe der Weiterarbeit: Es müßte gelingen, die literarische Nachgeschichte des Paulus über das 2./3. Jahrhundert hinaus weiter zu verfolgen und sie mit den von D. dargestellten Ergebnissen der archäologischen und ikonographischen Forschung in Beziehung zu setzen. Vielleicht ließe sich die Fragestellung sogar auf die ganze Kirchengeschichte (in Verbindung auch etwa mit der Kunstgeschichte) ausdehnen: Wie sah die persönliche Frömmigkeit derjenigen Theologen aus, die ihr theologisches Denken ganz durch Paulus bestimmt sein ließen? Wie verhielten sich dazu Paulusdarstellungen der zeitgenössi-

schen Kunst? Vielleicht würden sich auch hier die von D. für die früheste Kirche konstatierten Diskrepanzen zeigen.

Bethel *A. Lindemann*

Erich Dinkler, Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano. Vorgetragen am 26. Januar 1980. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1980 / 2. Heidelberg 1980, Carl Winter Universitätsverlag. S. 40, Tafel XX. DM 24.–

Karl Prümm in his ninetieth year was requested, doubtless as a tribute to his own greatness in the field, to write an appreciation of this book. Not for any lack of academic energy, but to show his special deference to the author (and at the same time encourage as ever his own lesser confreres), he pleaded that some experience in archeology was needed and secured my compliance. Shortly after the book arrived, he was called to the eternal symposium, on October 8, 1981.

These brief but richly-illustrated and evocative pages are in principle a restoration and completion of what Professor Dinkler had written for the catalogue of the New York Metropolitan Museum of Art exposition "Age of Spirituality", items 372 and 373; and for the periodical Gesta 18,1 (1979) 77–87, where it was shortened and disfigured *(entstellt)* by *Eingriff* of the editors. The implication of the title, that in early representations Christ was seen as antitype of the healing-god Aesculapius, is worked out in a way enthralling in itself, but trailing along any number of informative details which we may here just set forth in the order in which they occur.

Early producers of both coffins and books were "uncommitted"; they had a sampler of art-motifs available in their workshop, and when a bereaved or scholarly client came to order, he had to choose among the art-forms available, which served equally well for pagans and for believers of various persuasions (p. 7; on this point the footnote might well have referred to Beth-Shearim, where the coffins of pious Jews bear figures of pagan mythology or neutral symbols because the purchasers had to take their choice amid what was available in the atelier).

The Winckelmann view that around 300 *a.d.* there was a falling-away from (the ideal) classic models, ignores the paradox-but-fact that "classic art contains within itself anti-classic trends" (fn. 3 from H. Brandenburg; here too I might timidly suggest that Hegel's "thesis calling forth its own antithesis" would not be irrelevant). That same p. 8, in calling attention to the gradual *flattening* of relief-figures (from the Thessalonica Galerius-Arch to the Constantine arch), says that this is, or brings with it, a "graphic" style; this seems to mean intriguingly that we find sculpture gradually used as a form of *writing*.

In the earliest stages of Christian art there was no "typical Christ", who could be recognized by his own figure alone; his identity had to be inferred from the context. One earliest case (Tafel VIII) with a lamb on the shoulders, looks glamorously unlike the portrayals of Christ we are accustomed to – so much so that we really miss on p. 11 some more methodical proofs that it *is* Christ and not just one of those good-looking shepherds which after all abounded in those ateliers for pagans and Christians alike. "The only uniformity in representing Christ" says p. 12, "was its lack of uniformity, unsystematically shifting to symbols like sheep-carrier, Orpheus, Bellerophon, the fisherman or . . . even the fish" [add now Josef Fink, Herakles als Christusbild an der Via Latina: RArchCr 56 (1980) 133–146]. In explaining Plate X,13, the transit from p. 12 to p. 13 does not really say that „the three full-height figures" separated by OT scenes all represent Christ (one is carrying a lamb on his shoulders, two at least are bearded), and the matter is too fundamental to the discussion to be left so casual.

The "Hippies" of the world who have been defending against irritated elders their long hair and beards by appeal to the Jesus-figure will be pained to learn from p. 15 that the *earliest* portrayals of Christ, everything up to 400, are usually beardless! At any rate

when the healing or teaching Christ first appears bearded, he is qualified as "the cynic Christ" (after Gehrke: not because of any mental attitude, but because of garb known to be popular with the "Cynic school", p. 16).

Ultimately the figure which "makes us think of Christ" but is really based on Aesculapius the healer (merged to some extent with Zeus Soter as at Pergamum, p. 32), turns out to be for Dinkler "the healing *power* of Christ" but portrayed as exercised by an Apostle rather than by Christ himself. Only gradually this healing/Aesculapius portrayal comes to be merged with the (in person) *teaching* Christ. Very interesting is the note of p. 24 on Plate III, showing that Christ's *own* Bible was a *scroll* (Old Testament only of course), while the Christians' Bible (whether OT or NT) was always *pages* bound into a *codex!* The transit to the Aesculapius-type is on p. 28 partly based on the author's view that the NT itself accommodates apocryphal traditions; and p. 32 thought-provokingly notes that the Christian defenders of Christ's miracles never claimed that these were qualitatively different from those of pagan healers.

If we have failed to do justice to the main line of Dinkler's thesis and its probative force, it is because the *obiter dicta* are so numerous and arresting; which makes this slender volume a real treasure, but perhaps also suggests why it was *entstellt* by the *Eingriff* of *Gesta.*

Rom *Robert North*

Romanos le Mélode: Hymnes. Introd., texte critique, trad. et notes par José Grosdidier de Matons, Tome V: Nouveau Testament (XLVI–L) et hymnes de circonstance (LI–LVI) (= Sources Chrétiennes, 283). Paris (Les éd. du Cerf) 1981. 556 S., kart.

In einer Besprechung von Bd. II–IV dieser textkritisch erschöpfend informierenden und ausgiebig und vielseitig kommentierten Romanosausgabe hatte H. Hunger in Byz. Zeitschr. 61 (1968) 90 seine Freude über deren flottes Vorangehen geäußert; waren doch 1964–67 in kurzer Abfolge bereits die ersten 4 Bände mit insgesamt 45 Hymnen erschienen. Wenn Bd. V erst nach einem vierzehnjährigen Intervall vorliegt, so ist der Hauptgrund dafür sicher in dem Entschluß des Vf. zu suchen, zahlreiche Fragen zu Romanos zunächst in einer breit angelegten Monographie aufzuarbeiten („Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance", Paris 1977, in verdienter Weise gewürdigt z.B. von W. Hörandner, Jahrb. Österr. Byz. 28 [1979] 351–354). Bd. V bietet nun die letzten Hymnen zum Neuen Testament (Nr. 46–50), einige Buß- bzw. paränetische Hymnen (Nr. 51–55), eingeleitet durch Les dix vierges I, und schließlich Prière κατὰ στίχον (Nr. 56), das einzige Werk des Romanos, das von der Form des Kontakions abweicht und von dessen Echtheit G. mehr als die früheren Herausgeber überzeugt ist. Mit Bd. V ist aber keineswegs das Ende der Ausgabe erreicht. Wie sich aus der Liste in der Monographie, S. 330 f., ergibt, verbleiben noch die Hymnen hagiographischen Inhalts (Nr. 57–88), von den Spuria und den Romanos nicht sicher zuweisbaren Stücken (hier vor allem der Akathistos) ganz zu schweigen. Doch ist nun, nach Vollendung der Monographie, wohl wieder auf einen rascheren Fortgang der Ausgabe zu hoffen.

Grundsätzliches zu G.'s Edition (Qualität; höhere Wertschätzung der „abendländischen" Überlieferung in den Hss C = Corsinianus 366 und V = Vindobonensis Suppl. gr. 96 gegenüber dem Patmos-Kontakarion P + Q; Metrik; Bedeutung des Kommentars) wurde bereits von H. Hunger in Byz. Zeitschr. 58 (1965) 112–115 gesagt und braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Eine Würdigung des von G. vorgelegten Textes geht vielleicht am besten von einem Vergleich mit der zuvor maßgebenden Version der Oxforder Ausgabe (= O) von P. Maas und C. A. Trypanis (1963) aus, den ich für diesen Band erschöpfend vorgenommen habe. Hier nur das Wichtigste.

Eine große Zahl von Abweichungen zu O ergibt sich aus der erwähnten Bevorzugung von CV (= Δ) gegenüber dem Patmos-Text (P oder Q). In einzelnen Fällen kann G. in-

haltliche oder literarische Argumente für die Originalität der Δ-Überlieferung beibringen, die seine grundsätzliche Entscheidung für diese erneut bestätigen. Doch wie bereits in den früheren Bänden leistet G. diesem Zweig der Überlieferung nicht sklavisch Gefolgschaft, zumal das Votum von Δ allein nicht für jeden Hymnus den gleichen Wert hat. Vgl. zu Nr. 46 auf S. 20; daher mehrfache Abweichungen von Δ in G.'s Text von Nr. 46, z.T. inhaltlich begründet wie τίνος ἕνεκεν (4,1 m.A.3) oder σοὶ ψευσαμένους (11,8 m.A.2). Auch sonst verwirft G. häufig isolierte Δ-Lesungen, mit Begründung im Kommentar z.B. in Nr. 49: 7,4 m.A.1 (wo Δ wohl vom Text des Akathistos beeinflußt ist); 10,9 m.A.2; 17,3 m.A.4.

Abgesehen von der solideren handschriftlichen Basis dieser Ausgabe erhöhen auch andere Textverbesserungen ihren Wert. So trägt G. den Besonderheiten der Sprache des Romanos in höherem Maße als O Rechnung, nicht zuletzt aufgrund der Arbeit von K. Mitsakis, The Language of Romanos the Melodist, München 1967, die O, und für die ersten Bände auch G., nicht zur Verfügung stand. Beispiele dafür sind der Verzicht auf die Konjektur des temporalen Augments gegen die Überlieferung (z.B. Nr. 46, Pr. II,2), die Übernahme des Reflexivpronomens der 3. Person mit spiritus lenis (dazu grundsätzlich S. 359, A.2), ferner χαριεῖς (Nr. 46,8,6 m.A.3) sowie πᾶσιν als Dativ Plural des Feminins (Nr. 49,15,1 m.A.1). Auch die Übernahme oder Neuschöpfung guter Konjekturen ist dem Text vielfach dienlich, so Nr. 51,3,4–6 m.A.3 (nach Tomadakis bzw. Ino Michailidu; zur historischen Bedeutung der Stelle s. S. 277–280, besonders interessant, weil G. gegenüber seiner Monographie inzwischen seine Meinung geändert hat und in der Anspielung auf das Zurückweichen des Meeres nun den Bezug auf ein historisches Ereignis erkennen möchte); Nr. 52,6,3 καταντλούμενος (G.); ebd., 20,9 m.A.3 (Hunger; da der ausgefallene Text keinen Anhaltspunkt für den Wortlaut der Konjektur bietet, nur im Apparat vermerkt, aber als „optime" anerkannt); Nr. 54,9,4 χερσεύοντας (Maas; in O nur im Apparat); ebd., 12,8 m.A.1 εὐδρανεστέρων (G.); ebd., 22,9 δαπάνην (G.); Nr. 55,4,4 παρώσῃς (G.); Nr. 56,48 ῥέουσα (G.).

In anderen Fällen ist wegen der verworrenden Überlieferung G. auch nach eigenem Eingeständnis noch keine befriedigende Lösung gelungen, z.B. Nr. 46,18,1–3; 51,5,5f. m.A.1; 56,26. An anderen Stellen, nur sehr wenigen, frage ich mich, ob G. richtig entschieden hat, so Nr. 51,13,10, wo die zweifellos schöpferische und in A.2 auch begründete Konjektur τρωθῶμεν doch im Zusammenhang befremdlich klingt, wenn ich auch anstelle von σωῶμεν (Hs) keine bessere Lösung anbieten kann; ferner Nr. 53,6,1 m.A.2, wo sich m.E. die von G. zugunsten der Konjektur χειμῶνος verworfene Lesart von Vr (übernommen von Pitra und O) halten läßt, wenn man χειμώνων als genetivus auctoris versteht (genaue Entsprechung bei Homer B 396: κύματα παντοίων ἀνέμων, dazu Schwyzer II,119 mit dem Vermerk „von ihnen bewirkt"); dagegen ergäbe die Konjektur in dem Kolon einen viermaligen Ausgang auf -ς, der mir unschön klingt.

Schließlich sei auf einige Versehen in Text und Apparat hingewiesen. In Nr. 46,8,8 ist im App. die Lesart ζηλῶ für O, Ed. Tomadakis und Hs Q angegeben; O aber bietet wie Tomadakis ζήλῳ und gibt dies auch für die Hs an. Nr. 46,13,2 ἀνάφης, metrisch wie lexikalisch ungerechtfertigt, ist Druckfehler für ἀναφής. Nr. 47, Pr. I: am Ende von Z. 3 ist ein Semikolon ausgefallen. Nr. 47,9,1: πράττε, wohl irrtümlich mit Akut statt Zirkumflex. Ebd., 11,8: die Variante σου (O) statt σοι (G.) ist im Apparat nicht vermerkt. Ebd. 17,7: δεσμεῖτε versehentlich für δεσμεῖσθε, welches auch die Übersetzung voraussetzt. Nr. 50,13,8: die abweichende Lesart „ἀγοραῖς" in O (auch Krumbacher und Cammelli) ist im Apparat nicht vermerkt. Ist das stattdessen von G. gebotene und sonst nirgends erwähnte „ἀγορᾷ" ein Versehen? Nr. 51,5,4f.: Nach dem metrischen Schema von G. wäre καὶ ὁ in V.4 mit, in V.5 ohne Synaloephe zu lesen; so richtig O, bei G. im Text umgekehrt. Nr. 51,16,2: ἕως ἔστι (statt ἐστί, O) widerspricht den Akzentregeln (Schwyzer I,677) und ist auch nicht mit G.'s metrischem Schema zu vereinbaren. Nr. 52,22,10: die Variante ὑμνῶμεν (O) nach ἵνα statt ὑμνοῦμεν (G.) ist im Apparat nicht vermerkt. Folgt G. hier der Überlieferung?

Einer Diskussion wert ist die Akzentuierung τρανόλαλοι in Nr. 49,14,8 (statt τρανολάλοι) gegen das angegebene metrische Schema. Zwar sollte man der nicht weiter be-

gründeten Angabe von Mitsakis, Language, S. 8, § 5, das Wort sei paroxytonisch, nicht unbesehen folgen, denn an der einzigen anderen Stelle, wo es noch bei Romanos vorkommt (und es ist nach dem Ausweis der Lexika sonst nirgends belegt), Nr. 53,17,3 (G.), ist die Betonung als Proparoxytonon zumindest mit dem metrischen Schema von G. besser vereinbar. Vielleicht aber kann man hier tatsächlich eine Akzentschwankung bei Romanos annehmen, zumal ein Blick in P. Kretschmer / E. Locker, Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache, Göttingen^2 1963, S. 419 zeigt, daß der Akzentgebrauch bei den zahlreichen Kompositionen mit -λαλος ohne erkennbare Regel zwischen den beiden genannten Möglichkeiten schwankt.

Die Anmerkungen des Kommentars, vor allem zur Herkunft theologischer Vorstellungen, zu literarischen Anspielungen, Bildern und Symbolen, zu stilistischen, grammatischen, lexikalischen und metrischen Fragen, sind reichhaltig; die Einleitungen zu den Hymnen geben hervorragenden Aufschluß zu theologischen, historischen, literarischen, textkritischen und metrischen Problemen.

Im Zusammenhang mit der zeitlichen Einordnung eines Hymnus werden gelegentlich auch weiter ausgreifende historische Themen behandelt; so fragt G. in der Einleitung zu Nr. 51 in Anknüpfung an die Thematik des Hymnus nach der Verbreitung endzeitlicher Erwartungen im Zeitalter Justinians (283–286). Die Einleitung zu Nr. 54 würdigt diesen Hymnus als älteste erhaltene Reaktion auf den Nikaaufstand. Geistesgeschichtlich von Interesse ist die Frage nach Romanos' Vorstellung vom „Satan" (333 f.).

Grundsätzliche Ausführungen zu dem wohl von mehreren Autoren verfaßten griechischen „Ephräm", zu dem Romanos zahlreiche Parallelen aufweist, finden sich auf S. 218–220.

Die Zwischenbilanz aus dem bisher von G. vorliegenden oeuvre, dessen vorläufig letzter Band hier zu besprechen war, kann nach Ansicht des Rezensenten nur lauten: Einer der größten religiösen Dichter der Weltliteratur hat einen Editor und Interpreten gefunden, der seiner würdig ist.

München *Franz Tinnefeld*

Wolfgang A. Bienert: Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert (= Patristische Texte und Studien 21) Berlin (De Gruyter) 1978. XII, 252 S., DM 88,–.

Dionysius the Great of Alexandria was 'no great theologian', we are told (p. 221); but his theological power should not be underrated; and if he is rightly described as 'a bishop devoted to the practice and teaching of the Church', he was also a wise and charitable pastor whose influence on his people, and on other Christians, seems to have been wholly beneficent. We would like to know more of him; and the evidence that is available has been collected and reexamined by Dr. Bienert with admirably precise and careful scholarship.

The book is constructed in four main sections with numerous subdivisions, followed by a brief concluding section, a fairly extensive bibliography, and a good set of indexes covering biblical and patristic references, modern authors, and finally names, subjects and concepts drawn from antiquity.

It has been customary, following Eusebius, to describe Dionysius as an Origenist; but to judge whether this view is correct we need, and find in the Introduction, a careful discussion of the meaning to be attached to the terms 'Origenism' and 'anti-Origenism'. It becomes clear that Origen's influence can be traced in several distinct theological idioms and procedures, some of which were already attracting criticism in the century which followed his death; but there is no good evidence that theologians of this period can be classified as self-confessed 'Origenists' or 'anti-Origenists' in the manner that became customary from the late fourth century. Dr. Bienert describes Origen's teaching as 'a theological achievement sui generis combining elements of Platonic-Stoic philosophy with Philonic exegesis of the Bible and Christian tradition, where contradictions are held together in a dialectical tension in the interests of comprehensive theological in-

struction which offers guidance but never compels' (p. 8). He also draws attention to Origen's disinterest in elegant writing. One of his principal findings is that Dionysus is, in important respects, either opposed to Origen or uninfluenced by him, even though he came to establish friendly relations with theologians who revered his memory.

The second main section (pp. 23–70) sets out the sources and testimonies for Dionysius' writings. Eusebius, Athanasius and Basil preserve clearly authentic material; but the later tradition is obscured by the possibility of another Alexandrian Dionysius and by confusion with 'the Areopagite'. The rather complex discussion can be summarized by indicating the modifications now required in Feltoe's edition (Cambridge, 1904), which is described as 'still indispensable'. Beginning with Greek texts: in section A (the Letters), a short piece on pp. 63–4 is shown to be associated with 'the Areopagite' and should be discounted. In section B, some doubt still attaches to Holl's fragments 367, 368 and 392, all regarded by Feltoe as dubious; Dr. Bienert would keep the first two but excise the last, from p. 126. In section E, the Exegetica, the profile of Dionysius' Commentary on Ecclesiastes has altered considerably; Dr. Bienert would excise at least pp. 210.10–211.12 and 227.4–14; on the other hand there are two brief fragments to be added, which he prints on his p. 57; and Feltoe's piece 1 on p. 250 should perhaps be assigned to this work. A fragment on the Song of Songs, printed with some doubt by Feltoe on pp. 228–9, is condemned; while the fragments on St. Luke derived from Nicetas are a mixed bag, as Feltoe already discerned. Dr. Bienert upholds those derived from Codex Vaticanus 1611, printed by Feltoe on pp. 231–241.2 and 245.8–248.2, discarding the rest. In section Z we are to reject items (III) and (IV) (pp. 252–3) and at least no. 7 of item (VIII), pp. 259–60.

From the versions, we now have the brief Latin fragment from the Bobbio Palimpsest, printed by Bienert on p. 64, which illustrates Dionysius' subordinationist phase. The Syriac versions add little of significance, but important material survives in the Armenian version of Timothy Aelurus, notably three fragments of letters to Stephen I and Sixtus II of Rome (to which we can add a possible fragment of the last-mentioned letter, see p. 69) and extensive remains of a letter on the Three Days between Christ's death and resurrection, possibly addressed to the same Basilides who received a letter dealing with the same topic printed by Feltoe on pp. 94 ff., especially 94–102.

The third main section considers the Alexandrian church in relation to Origen and the career of Dionysius before he became Bishop. Dr. Bienert argues that the decisive part in Origen's expulsion from Alexandria was played by Heraclas, not Demetrius; indeed, accepting Jerome's date of 233, not 231, it must have been one of Heraclas' first acts as Bishop; and if we can believe that Demetrius died at the age of 105, Heraclas may well have been *de facto* in control of church policy for some years previously. The case is, then, that since Dionysius became head of the catechetical school under Heraclas, and later succeeded him as Bishop, he must have enjoyed Heraclas' confidence, and so presumably approved, or at least accepted, his decision in regard to Origen. There follows a survey of Dionysius' writings assignable to this period, which brings to light some notable theological divergences; in particular Dionysius is seen to have denied the pre-existence of human souls (p. 116) and opposed the belief that paradise is 'above the universe'. In his exegesis of scripture Dionysius seeks to preserve the literal sense, using harmonistic methods, rather then welcoming obscurities as a stimulus to allegorical treatment; and his careful rhetorical style, contrasting with Origen's unadorned writing, may also be due to Heraclas' influence; though I myself think we should also consider his early training as a pagan of good family.

The fourth and last section (pp. 134–221) considers Dionysius' career as Bishop. Two subjects may be selected for comment. In the first place, Dr. Bienert proposes a new chronology for the Easter letters, abandoning the generally-accepted scheme based on Eusebius – see p. 143 – which is followed by Feltoe. His main contention is that two of the ostensibly later letters, that to Hierax and the so-called 'Pestbrief', should be assigned to the same period as the letter of Fabius of Antioch, and therefore to the years 250–2. The plague therefore developed in Alexandria late in 249; it spread more generally through the Empire in 252 – which seems an unexpectedly slow propagation; but

there is no need to postulate a recurrence of it in the 260's to be described in the two letters just mentioned.

After discussing Dionysius' attitude to the Novatianist schism and his treatment of the Egyptian millenarians, Dr. Bienert deals with the controversy between the two Dionysii. The discussion is as careful and thorough as one would expect. *Inter alia* he comments on Dionysius' reference to the term ὁμοούσιος, which he considers to be by then accepted by Greek-speaking circles in Rome (p. 216). He has expanded this thesis in a subsequent article in this journal (No. 90, 1979, pp. 151–75), which has been sharply criticized by Dr. Simonetti (*Vetera Christianorum* 17, 1980, pp. 85–98). In my book *Divine Substance* I argued that we have insufficient evidence to prove a Western origin for ὁμοούσιος as a theological term; and in the main I now have to agree with Dr. Simonetti. Nevertheless I can allow that Dr. Bienert has presented a more persuasive argument for his case than any that was available when I wrote my book.

In this careful study there are very few misprints; but one might correct the word ἱερομάρτυς on p. 30; at p. 57 n. 39 read 227,4–14; and at p. 112 n. 32 restore the correct English spelling of 'Creationism'.

In conclusion, it seems to me that the author's negative thesis is amply justified. Dionysius was certainly not a disciple of Origen; he shows a very marked independence of exegetical method, of literary style, and of theological orientation. But it is not quite so clear what positive picture ought to emerge. The evidence that Dionysius was positively opposed to Origen seems markedly weaker and more inferential. Even if he endorsed Heraclas' decree of expulsion, we cannot tell whether he did so with indignation or with regret; and faced with Origen's many-sided genius it would be possible to take an independent line and pose many criticisms of detail while still recognizing a debt of gratitude to this controversial figure. We should not follow Eusebius blindly; but he may not be quite so misleading as Dr. Bienert makes out.

Haddenham, Ely *G. C. Stead*

Thomas A. Kopecek: A History of Neo-Arianism I + II (Patristic Monograph Series No. 8) Cambridge/Mass. (Philadelphia Patristic Foundation, Ltd.) 1979. Zus. 553 Seiten, kart.

Die Geschichte des arianischen Streites im vierten nachchristlichen Jahrhundert wird nicht zum ersten Mal geschrieben. Wir kennen die kirchliche Geschichte, deren treibende Kräfte Kaiser und Hofbischöfe sind (vgl. E. Schwartz); wir kennen die dogmatische Geschichte, in der das Interesse eines religiösen Heilsgutes über eine kosmologisch orientierte Theologie logischer Stringenz den Sieg erringt (vgl. A. v. Harnack). Zwischen diesen Geschichtsdeutungen, die vorerst Maßstäbe setzten, trat der Beitrag von J. Gummerus (Leipzig 1900), „die homöusianische Partei" in kirchengeschichtlicher Betrachtung heraushebend. Mit letzterem vergleichbar in Methode und Zielsetzung ist das anzuzeigende Buch. Denn K. legt eine Chronik der Neuarianer vor, des Aetius und Eunomius. Er wählt die Form der Erzählung und schiebt Analysen der literarischen Dokumente an entsprechender Stelle ein. Auf diese Weise wird die Geschichte einer kirchlichen Bewegung sichtbar, die von zwei Theologen in den 50er Jahren des 4. Jhs. in Gang gebracht wurde und nach 30 Jahren schließlich als Sekte endete.

Aus bekannten Quellen hat K. zusammengetragen, was sich für die Geschichte des Aetius und seines Schülers Eunomius gewinnen läßt. Die Erzählung ist breit angelegt, so daß der geschichtliche Ablauf sehr plastisch wird. Besonderes Augenmerk richtet sich auf soziologische Zusammenhänge, die Verbindungen und Einflußkreise verständlicher machen könnten (vgl. S. 138–150). Der eigentliche Beitrag liegt in dem Gespür für synodale Kirchenpolitik; man könnte fast von einer Synodalgeschichte im Unterschied zu einer Reichskirchengeschichte sprechen. Entstehung von kirchlichen Parteien und ihr Taktieren fügen sich zu einem eindrucksvollen Bild zusammen, so vor allem für die Zeit von 356–361 während der Regierungszeit Kaiser Konstantius'. In die synodalgeschichtliche Situation werden die literarischen Dokumente hineingestellt, von ihr her

in ihren gegenseitigen Bezügen paraphrasierend erläutert, um die zeitbedingte Aussagekraft der Argumente herauszustellen. Z.B. nimmt K. an, daß des Athanasius *De decretis* Aetius sowohl zu dem Stichwort „wesensanders" als auch zu seiner Begründung durch „ungezeugtes Wesen" veranlaßte (vgl. S. 115–132); als Abwehr der Homöusianer (beginnend vor 357) hätten die Neuarianer „ungleich gemäß dem Wesen" in die Debatte geworfen und als Reaktion auf den politischen Trend, den Begriff Ousia zu verdammen, hätten sie „ähnlich gemäß dem Willen" zum Kennwort gemacht, was übrigens schon Loofs bemerkt hatte (vgl. S. 170 und 189–191).

Der synodalgeschichtliche Zusammenhang führt K. dazu, Athanasius *De synodis* Anfang Oktober 359 zu datieren, des Aetius *Syntagmation* wenige Wochen später und die *Apologia* von Eunomius mit einer Debatte in Konstantinopel im Dezember des gleichen Jahres zusammenzubringen. Diese Abfolge wird in der Analyse der jeweiligen Schriften genutzt; sie trägt zum besseren Verständnis bei, was für das *Syntagmation* auch forschungsgeschichtlich belegt wird (vgl. S. 225–297). Für das Glaubensbekenntnis des Eunomius (Apologia, cap. 28) schlägt K. das Jahr 360 vor (S. 392–404); er geht davon aus, daß das Bekenntnis ein Appendix zu *Apologia* ist, und findet in den Berichten Theodoret, h.e. 2,29,4–6 und Philostorgius, h.e. 6,1 die wahrscheinliche historische Situation.

Zugunsten des erzählenden Stils fehlen stringente Beweisgänge für Datierungen (Ausnahmen S. 225–227 für des Aetius *Syntagmation* und S. 229–306 für des Eunomius *Apologia*); aus der Forschungsliteratur bekannte Bedenken werden nicht ausgeräumt. Die Methode der erzählenden Chronik besteht darin, daß alle überlieferten Nachrichten verwertet und zu einer dramatischen Geschichte verwoben werden. An einigen Stellen, wo der Umfang der Quellenkenntnis für Sokrates, Sozomenus und Theodoret nachkontrolliert werden kann, wirkt K's Vorgehen abenteuerlich (so vor allem Kapitel 1, S. 1–60 über die Anfänge des arianischen Streites); weitgehend jedoch bleibt die Deutungsmöglichkeit K's unwiderlegbar, aber zitieren sollte man ihn nicht. Daß es nun keine Hofbischöfe mehr geben soll, sei mit Reserve vermerkt; aber daß z.B. Athanasius seine Schrift *De synodis* zwischen dem 1. und 10. Oktober 359 „veröffentlicht" haben soll, zeugt von mangelnder Kenntnis historischer Beweisführung (d.h. K. betrachtet Kap. 30/1 als Nachtrag; das letzte erwähnte Datum ist die Sitzung vom 30. September in Seleukia, und die Unterschrift der westlichen Delegation am 10. Oktober im thrakischen Nike ist noch nicht bekannt; aber Kurierdienst nach Alexandrien, Niederschrift und Verbreitung von Abschriften bis nach Konstantinopel brauchen auch ihre Zeit!).

Die Geschichte des Neuarianismus ist spannend geschrieben. Der Versuch, die alten Quellen und Nachrichten in Erzählung umzusetzen, ist gelungen. Die Benutzung wird durch die Druckform leider nicht gefördert (Maschinenschrift und dadurch bedingter Umfang; keine lebenden Kolumnentitel und keine Register). Es drängt sich abschließend die Frage auf, wie durch die Erhellung historischer Einzelkenntnis zur Theologiegeschichte übergeleitet werden kann. Denn die Kenntnis der situationsbedingten Einzelargumente, die Erkenntnis des letztlich polemischen Charakters der theologischen Literatur des arianischen Streites – sie bringen aus sich heraus noch nicht das Begreifen des theologischen Problems zustande. Sichtbar wird vielmehr eine Ebene von Überzeugungen und Befürchtungen, die die Neu-Arianer in Auseinandersetzung mit ihren Gegnern zu artikulieren suchen. Diese Ebene hat K. sehr anschaulich sichtbar gemacht.

Göttingen *Ekkehard Mühlenberg*

Edith Klum-Böhmer, Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert, R. Oldenbourg Verlag München/Wien 1979, 83 S., Kart.

Die Arbeit ist gegliedert in die Abschnitte: I. Antiochien, ein Zeitbild (460–540) – II. Nestorianismus – III. Eutychianismus – IV. Severianismus – V. Der Mabbogienser – VI. Das Einigungs-Edikt – VII. Die Jahre des Schismas. Es folgen ein Literatur-

verzeichnis und ein Personen- und Sachregister. In der Einführung wird das Thema formuliert. Es soll gezeigt werden, „wie es sich erklärt, daß der einstmals als Häresie geltende – dem dreifachen Sanctus: ‚Heiliger Gott, Heiliger und Mächtiger, Heiliger und Unsterblicher' hinzugefügte – Anruf ‚der für uns gekreuzigt worden ist' von allen christlichen Kirchen aufgenommen wurde und bis heute gültig geblieben ist" (S. 1). Schon diese Themenstellung beruht auf einem Irrtum, denn jene Hinzufügung wurde eben nicht in die reichskirchliche Liturgie aufgenommen und fehlt bis heute im byzantinischen Liturgikon. Die auf den Patriarchen von Antiocheia Petros Gnaphaeos (468/70) zurückgehende Erweiterung des Trishagions findet sich nur in monophysitischen Liturgien, s. z.B. Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum . . . ed. J. B. Abeloos/Th. J. Lamy, t. I, Löwen 1872, 185 ff., Photios, Myriobiblon, MPG 103,957 ff. und F. E. Brightman, Liturgies eastern and western, I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, 155,11 ff. (koptische Jakobiten). Von einer „Versöhnungsformel der Christenheit" kann also überhaupt nicht die Rede sein. Eher handelt es sich um eine Kampfparole gegen das Dogma von Chalkedon. Ihre Verbindung mit dem Trishagion war schon deshalb ein Mißgriff, weil in der dadurch provozierten Kontroverse diese ursprünglich auf die Trinität bezogene Akklamation nun ausschließlich nur der zweiten Person gelten sollte. Selbst das Quinisextum hat noch 691 in Kanon 81 die Erweiterung des Trishagions abgelehnt, s. F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien . . ., 1896, ^{2}1961 (SQS 12), 132.

Berechtigt ist natürlich die Frage, „worauf es zurückgeht, daß der dem dreifachen Sanctus hinzugefügte Anruf seinen ihm ursprünglich zur Last gelegten häretischen Charakter verlieren konnte" (S. 70). Klum-Böhmer bemüht sich hier um den Aufweis des entscheidenten Unterschiedes zwischen dem Christusverständnis des Eutyches und den verschiedenen Spielarten des gegen Chalkedon gerichteten Monophysitismus. Besonders bei Severos von Antiocheia wird deutlich, daß es hier mehr um Differenzen in der Terminologie geht als um einen unvereinbaren Gegensatz im Glauben an Jesus Christus, wie er 451 definiert wurde. Für diesen seit Jahrzehnten in der Forschung erkannten Sachverhalt bedurfte es allerdings keines erneuten Beweises. Nützlich und hilfreich ist lediglich die allerdings etwas trockene Darstellung der Entstehung des Henotikons und des Verlaufs des folgenden Schismas zwischen Ost und West aufgrund von E. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma, ABAW.PH 1934. Statt sich aber auf den bloßen Geschehensablauf zu beschränken, wäre es angebracht gewesen, hier näher auf die Problemgeschichte des Theopaschismus einzugehen und seine Rezeption durch den Neuchalkedonismus zu beleuchten. Diese steht ja im Zusammenhang mit der von den skytischen Mönchen in Konstantinopel propagierten Formel „einer aus der Trinität hat gelitten". Dieser Theopaschismus brachte die Versöhnung, wenn man überhaupt von einer solchen reden kann, nicht der Zusatz zum Trishagion. Schon 533 wurde diese zuerst umstrittene Formel durch kaiserlichen Erlaß Bestandteil des reichskirchlichen Glaubens (Codex Justinianus I/1, 5–6 u. 8) und danach auch von Papst Johannes II. anerkannt (Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum ^{34}1967, 401). Schließlich wurde diese theopaschitische Christologie 553 zu Konstantinopel durch das fünfte ökumenische Konzil sanktioniert (s. ebd. 422 u. 432, can. 3 u. 10).

Seite für Seite ist zu bemängeln, daß die Forschungssituation von der Verfasserin weitgehend ignoriert wird. Die Kenntnisnahme der einschlägigen Arbeiten über die theologiegeschichtliche Entwicklung nach dem Konzil von Chalkedon, z.B. Ch. Moeller, Le Chalcédonisme et le Néo-chalcédonisme, in: A. Grillmeir/H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, I, Würzburg ^{5}1979, 639–720, hätte wesentlich zur Problemerhellung und damit auch zu einer lebendigeren Darstellung beitragen können. Bisweilen wird auch völlig veraltete Literatur angeführt, z.B. der Aufsatz von Th. Hermann, Die Schule von Nisibis vom fünften bis zum siebten Jahrhundert: ZNW 25 (1926), als ob A. Vööbus nicht inzwischen im CSCO seine glänzende Darstellung dieser Schule veröffentlicht hätte.

Noch eine Bemerkung zur Terminologie. Irreführend ist es, S. 14 von Timotheos „dem Katholiken" zu sprechen, wo es sich doch um den berühmten Katholikos Timo-

theos I. (780–823) handelt. Ebenso unüblich und auch mißverständlich ist es, im Gegensatz zum Monophysitismus die nestorianische Christologie in einem exklusiven Sinn als Dyophysitismus zu bezeichnen, da ja auch das chalkedonensische Christusverständnis dyophysitisch ist und mit Recht allgemein so genannt wird. Ebenso unpassend ist es, eine Spielart der von Julianos von Halikarnassos vertretenen Christologie schlechthin als Doketismus zu bezeichnen, da dieser Ausdruck mehr den betreffenden gnostischen Theorien vorbehalten ist. In diesem Falle sollte man genauer von einem Aphthartodoketismus sprechen.

Marburg *Georg Günter Blum*

Carl Andersen (Hrsg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II (= Wege der Forschung Bd. CCCXXVII), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. VI, 367 S. Ladenpr. DM 79,00 (für Mitglieder DM 49,00).

Kirchen- und geistesgeschichtlich ist das christliche Abendland im Mittelalter ohne Augustin schlechthin undenkbar. Martin Luther und die Eröffnung der Neuzeit durch seine Reformation der Kirche sind ebenfalls ohne Augustin als Voraussetzung unvorstellbar. Daß aber auch die Moderne aus der Auseinandersetzung mit Augustin Nutzen ziehen kann, das wird demjenigen bewußt, welcher die Wege der Augustin-Forschung beschreitet.

„Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart" von 1960 bis 1980 verschafft der Herausgeber des II. Bandes zunächst einen einführenden Überblick.

Im ersten Teil vertieft dieser Band das Bild der gegenwärtigen Augustinforschung durch eine Betonung der *biblischen Theologie* Augustins. Rudolf Lorenz beginnt mit einer Definition des Glücklichen, der alles habe, was er wolle, und der nichts erstrebe, was böse sei, sondern nur das Gute wolle. Mit dieser Begriffsklärung widersetzt sich Augustin „der stoischen Abmagerung des Glücks auf die Tugend" (S. 46). Augustins philosophische Erörterung des Glücks mündet in seine Gnadenlehre ein, indem nämlich Gott dem Menschen das Leben nach eigenem Willen gewähre. Die Gotteserkenntnis ermöglicht die beata vita, doch wird die Erkenntnis durch die Sünde und die Freude an ihr (delectatio peccati) beeinträchtigt; Ursache dafür ist die Unwissenheit über das Sittengesetz (ignorantia). Zur Erkenntnis Gottes – und nur diese ist für Augustin relevant – gelangt man aus Gnade (interior gratia) oder durch göttliche Barmherzigkeit. Der Glaube an Gott (sapientia) gründet sich im Unterschied zu dem aus vernünftiger Einsicht fließenden Wissen (scientia) auf Autorität. Seit dem Sündenfall sei die Natur als ursprünglich verderbtes Sein allen Menschen gemeinsam; die Erneuerung der Natur geschieht jedoch nach einem Prinzip der Auslese, durch die Prädestinationsgnade. Das Gerechtwerden bedeutet nichts anderes als Hinkehr zu Gott (conversio) und damit – in ontologischer Unterscheidung von der puren Natur – zum Glücklichsein; denn Sünde ist Abkehr von Gott. Diese Untersuchung des Zusammenhangs „des Erkenntnisproblems mit dem Gnadenproblem" (S. 125) zeigt, daß der „Dualismus von Natur und Gnade" von Augustin nur mühsam überbrückt wurde. Peter Browns Biographie „Augustine of Hippo" (London 1967) zeichnet sich durch ihre Lebensnähe aus. Der Star-Prediger Augustin, welcher noch in einer Welt der Martyriumssucht lebte, predigte vor nicht außergewöhnlich sündigen Gemeinden (S. 130). Sie zählten im Zeitalter der „moralischen Spezialisierung" lediglich zum passiven Fußvolk, während sich Augustinus für das „vollkommene Leben" engagierte. In seiner Kirche „waren die geweihten Jungfrauen durch eine Ballustrade aus rein weißem Marmor abgeschirmt" (S. 133); sie bildeten zwischen der Gemeinde durchschnittlicher Christen und den erhöhten Sitzen der Kleriker gewissermaßen einen „sichtbaren Talisman der Heiligkeit". Am anderen Ende stand die Masse der „Büßenden, die durch die rigorose Bußdisziplin der afrikanischen Kirche von der Kommunion ausgeschlossen war". Eine Kommunikation mit seiner Hörerschaft erreichte Augustin in seinen Predigten dadurch, daß er von seinem Bischofsthron aus ein durchdringendes sexuelles Schuldbewußtsein heraufbeschwor, welches sich durch lautes Stöhnen im Kirchenraum artikulierte (S. 137). Peter Brown äußert

sich jedoch nicht nur zum „populus Dei", sondern auch zur „doctrina Christiana"; denn Augustin sei der große „Säkularisierer" (S. 157) der heidnischen Vergangenheit gewesen. Um die Heiden für das Christentum zu gewinnen, mußte er das Heidentum widerlegen. Das sei die Aufgabe seines „Gottesstaates" (S. 161) gewesen.

Peter Brown eröffnet auch den *sozialethischen Teil* und versucht Augustinus in seinen sozialpolitischen Anschauungen als unseren Zeitgenossen darzustellen. Für Augustinus sei die menschliche Kommunikation „wie ein Anruf in einer Telephonzentrale: Gott sitzt am Pult, und Er allein ist es, der einen mit dem verbindet, was Er am besten findet" (S. 184). Der Mensch, dieses unbeständige Wesen, wird also von Gott determiniert. Dem grundsätzlichen Bedürfnis der Menschen nach Frieden kommt Augustin mit seiner Forderung nach Abbau der ungelösten Spannungen zwischen Leib und Seele oder auch zwischen den Menschen entgegen; jede Gesellschaft, die einen solchen Frieden gewährleistet, schaffe nach Augustin eine Voraussetzung für menschliches Glück. Freilich erheben sich ernste Bedenken gegen Augustins Friedenslehre, wenn man liest, daß dieser Bischof vom christlichen Kaiser die Unterdrückung aller Rivalen der Kirche verlangte und skrupellos die Ausübung religiösen Zwangs verteidigte, so daß er „le prince et patriarche des persécuteurs" genannt wurde (vgl. R. Joly, S. Augustin et l'intolérance religieuse).

Ulrich Duchrow behauptet, daß Augustin in seiner Zwei-Reiche-Lehre dem spätantiken Dualismus verhaftet blieb; seine Höherschätzung der mönchischen „vita contemplativa" gegenüber der „vita politica" zeigt, daß das politische Leben für ihn nur zweitrangig war; die Polarität von „theoretischem und praktischem Leben" wirke in der Unterscheidung von „zukünftigem und jetzigem Leben" weiter (S. 221). Duchrow wirft Augustin deswegen ein Versagen in der Schaffung einer geeigneten Laienethik vor, weil bei ihm keine klare Unterscheidung zwischen der „civitas terrena" und der „civitas diaboli" stattfinde (S. 224 f.). Da Augustin „die Frage nach dem Verhältnis von Gottes souverän kreativer Gerechtigkeit und menschlichem Recht ungelöst ließ, billigte er zeitlebens die Ausrottung heidnischer Kulte und schließlich sogar, wenn auch zögernd, staatlichen Zwang gegen Schismatiker" (S. 226). Wie Brown gelangt Duchrow zu dem Ergebnis, daß Augustin nolens volens die Weichen zur Intoleranz der mittelalterlichen Macht- und Zwangskirche gestellt habe.

In seiner spanischen Dissertation „meditiert" Jesús Fernández González über „Die Armut in der Spiritualität Augustins", wobei er sich gegen die Übertreibung der Lebensarmut Christi im Mittelalter wendet. In der Dialektik von arm und reich entfaltet dieser spanische Theologe ein Feuerwerk scholastischer Kasuistik, welches an die Spitzfindigkeiten mittelalterlicher Gottesgelehrter erinnert. Wirklich arm sein heiße, „nichts besitzen, nichts erbitten und alles von Gott in Demut erwarten" (S. 265). Die Abwendung von Gott und die sündhafte Zuwendung zu den Dingen habe Augustin „fornicatio" genannt. Erst die Armut ermögliche daher die „conversio". In der Deutung der psychologischen Dimension des Besitzes ergibt sich – ohne daß es González bewußt wird – eine Übereinstimmung zwischen Augustin und dem modernen Kulturphilosophen Erich Fromm; darin nämlich, daß die innere Befreiung des geängstigten Menschen nicht durch die Vermehrung von Besitztümern, sondern „durch die Unterdrückung von Besitzwünschen" (S. 280) gelinge.

Im Mittelpunkt des dritten Teils steht Augustin als *„Lehrer der Erbsünde"*. Walter Simonis liefert dazu einen dogmengeschichtlichen Beitrag, in welchem er auf das Axiom Augustins verweist: „salus extra ecclesiam non est". Die vom Mönchsbischof als absolut notwendig erachtete Zugehörigkeit zur alleinseligmachenden katholischen Kirche richtete sich damals gegen Häretiker und Schismatiker, doch stellt sich für die römisch-katholische Kirche im Zeitalter des westlichen Pluralismus und des östlichen Totalitarismus die Frage nach der noch nicht ausdiskutierten Toleranz. In Augustins Polemik gegen die Pelagianer gewann das Theologoumenon von der „massa damnata extra ecclesiam" (S. 314) an Schärfe. Ungetaufte Kinder seien deshalb vom Heile ausgeschlossen und deswegen der Verdammung preisgegeben, da sich in ihnen das „originale peccatum" finde (S. 323 und 325). Im Titel des Beitrags von Paul Ricœur, Le Conflit des interprétations, wird „péché originel" nicht mit ursprünglicher, sondern mit Erbsünde

(eigentlich „péché héréditaire") übersetzt (S. 329). Die Ursünde will der Verf. als „rationales Symbol" verstanden wissen. Die Sünde, zu der sich der Mensch bekennt, ist das, was er Böses „tut"; denn das Böse besitze keine Substanz, weil die Sünde erst durch einen Menschen in die Welt gekommen sei. Adam als mythisch-symbolischer Urmensch ist weniger ein geschichtlicher Urheber als ein erster Vermittler des Bösen, und die – über-individuelle – Sünde wird „zum verinnerlichten Schicksal" (S. 334 f.). Da der Mensch einen freien Willen besitze (vgl. De libero arbitrio), könne Augustinus eine „ethische Auffassung vom Bösen" entwickeln. Dem deutschen Begriff der Erbsünde wohnt ein „Biologismus der erblichen Übermittlung" inne (S. 340). Ricœur meint jedoch, „daß die Ursünde mit Hilfe eines absurden Begriffs den Anti-Typus der Regeneration konstituiert" (S. 351). „Zwischen dem Historismus des naiven Glaubens an die Ursprünge und der blutleeren, moralistischen Sicht der Rationalisten eröffnet Ricœur „im Konflikt der Interpretationen" den Ausweg „der Hermeneutik der Symbole" (S. 349).

Marktredwitz *Hans Joachim Berbig*

Manfred Clauss: Der magister officiorum in der Spätantike (4.–6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik, München 1980.

Das vorliegende Buch, das sich in die zunehmende Zahl von Untersuchungen über römische Verwaltungspolitik einreiht, hat den Vorzug, daß es nicht bei einer prosopographischen Aufreihung von Namen, Daten und Fakten stehen bleibt, sondern zu einer umfassenden Behandlung eines der bedeutendsten Ämter der Spätantike gelangt. Der Ansatz in dieser Spätzeit hat nach der Meinung des Verf. den Vorteil, daß man hier „bereits Grundzüge moderner Verwaltung . . . wie die Prinzipien von abgegrenzten Kompetenzen und allgemein beachteten Regeln, von Kontinuierlichkeit und Instanzenzug" beobachten kann (S. 60).

Die Thematik wurde seit A. E. R. Boak (The master of the offices in the later Roman and Byzantine Empires, New York 1924) als Ganzes nicht mehr bearbeitet, woraus Clauss zu Recht die Legitimation zu einem Neuansatz in Anspruch nimmt. Im Unterschied zu Boak bezieht er über die in der Zwischenzeit angestiegenen Zeugnisse prosopographischer Art hinaus (PLRE II wurde noch eingesehen) auch erzählende Quellen mit ein (z.B. Ammian, Libanius, Kirchenväter), engt jedoch den untersuchten Zeitraum durch die Aussparung der byzantinischen Zeit (nach Justinian) erheblich ein. Als *Ziel* gibt der Verf. einleitend an, „zu einem Verständnis der Institution des magisterium off. zu kommen . . . den Einfluß auf den Kaiser herauszustellen, seine Rolle innerhalb der obersten Reichsbehörden und seinen Anteil an der Politik einzuordnen und zu erklären". (S. 5).

In Kap. I (S. 7–14) wird *die Entstehung des Amtes* behandelt, dessen erste Vertreter wir aus der gemeinsamen Regierungszeit von Constantin und Licinius kennen. Es wird (in der Folge der Umgestaltung und Dezentralisierung der Prätorianerpräfektur durch Constantin) nicht als Schöpfung von etwas völlig Neuem, sondern als Systematisierung von bisher nebeneinander bestehenden Kompetenzen erklärt, deren Unzulänglichkeit erkannt und beseitigt worden sei. Scrinia, schola agentum in rebus und scholae palatinae bildeten von Anfang an die Säulen der Macht des mag. off.

Im Kap. II (15–59) wird in übersichtlicher Form der *Amtsbereich des mag. off.* vorgestellt: Officia palatina, schola agentum in rebus, scholae palatinae, cursus publicus, fabricae, limites und duces sowie das officium magistri officiorum. Natürlich kann der Verfasser hier auf die Zusammenstellung von Boak, aber auch auf zahlreiche Einzeluntersuchungen neuerer Art zurückgreifen (Blum, Frank, Holmberg u.a.); an einigen Stellen werden auch Forschungsstand und neue Ergebnisse eingehend diskutiert, so bei der Tätigkeit der „geheimen Staatspolizisten" als principes officii in den Büros der wichtigsten zivilen Reichsbeamten oder bei den „zwei Gruppen von curiosi, die beide dem

mag. officii unterstanden" (den Kontrolleuren der Staatspost und den curiosi litorum, die den Verkehr an den Küsten und in Häfen überwachten und zugleich den Einzug der dort fälligen Steuern beaufsichtigten (S. 48). Zweierlei ist in diesem Kapitel bemerkenswert: Zum einen die Hinweise auf einen ständigen Kompetenzstreit mit den Inhabern anderer hoher Ämter, vor allem mit den praefecti praetorio (aber auch mit den Heermeistern und den übrigen comites consistoriani); dieser Streit verläuft durchaus nicht kontinuierlich zugunsten des mag. officiorum und läßt wiederholt eine bewußte Steuerung von Seiten des Kaisers zur besseren Kontrolle der einzelnen Amtsträger sichtbar werden. Zum anderen unterliegt der Verfasser nicht der Gefahr, unter Zurückdrängen des zeitlichen und räumlichen Moments (Westreich/Ostreich) eine Gesamtstruktur des Amtes zu bieten, dessen sämtliche hier aufgereihte Bereiche bestenfalls im Ostreich des frühen 5. Jh. vereinigt waren.

Das Kap. III – die *Kompetenzen* des mag. off. (S. 60–98) – zeigt, daß die Fülle der Zuständigkeiten es nicht zuläßt, das magisterium off. mit irgendeinem Amt eines antiken oder modernen Staates zu vergleichen; der Titel kann nicht in eine moderne Sprache übersetzt werden, da sämtliche Umschreibungen nur Teilbereiche umfassen. Als Mitglied im kaiserlichen Consistorium (a) hat der mag. off. unmittelbaren Einfluß auf die kaiserlichen Entscheidungen, als Leiter des Gesandtschaftswesens (b) regiert er den gesamten Verkehr mit den auswärtigen Staaten, aber auch mit den Provinzen, Städten und Einzelpersonen im Reich; als Chef der „Staatspolizei" (c) der weit über 1000 agentes in rebus, ist ihm die Berichterstattung über die Sicherheit des Kaisers und des Reiches übertragen, zugleich ist er Herr eines beispiellosen Überwachungssystems im gesamten Reich. Befugnisse im militärischen Bereich (d) wachsen ihm durch seine Aufsicht über die scholae palatinae und die fabricae zu, die stets zunehmenden richterlichen Funktionen (e) erfassen sowohl das Hofpersonal als auch (in Form einer Sondergerichtsbarkeit) die Senatoren, und schließlich fungiert er in vielfacher Weise als Beauftragter für kirchenpolitische Angelegenheiten (f). Gerade jener letzten Zuständigkeit, die im Zusammenhang mit dem mag. off. bisher noch nicht untersucht worden ist, widmet Clauss seine besondere Aufmerksamkeit. Das Recht, in allen Fällen von einer Art Kompetenz zu sprechen und nicht von einer individuellen Regelung, leitet der Verf. daraus ab, daß die Erlasse der magistri off. hier so zahlreich seien wie bei keinem anderen Beamten.

Hiergegen sind in einem Punkt grundsätzliche *Bedenken* angebracht. Ausgehend von den zahlreichen Zeugnissen meint C. im Amt des mag. off. das von Demandt vermißte „Ressort für Kirchensachen" nachweisen zu können. „Der mag. off. war derjenige Beamte am Hof, den man als den Beauftragten für die Kirchenpolitik ansprechen kann" (97). Eben deswegen sei die Herausbildung einer kirchenpolitischen Zentralstelle am Hof unnötig gewesen. Da aber Demandt u.a. eine Reihe von Fällen nachgewiesen haben, in welchen der magister militum eingriff, muß C. seine Behauptung eingrenzen auf die Umgebung des kaiserlichen Hofes, z.B. in Mailand oder Constantinopel, was bereits mit einer generellen Kompetenz für Kirchenfragen nicht mehr zusammenpaßt. Nun lassen sich aber auch hier Gegenbeispiele finden. So hat z.B. Constantius II. im J. 341 in der östlichen Hauptstadt mit der Niederschlagung der Unruhen, die anläßlich der Rückkehr des Bischofs Paulus entstanden waren, nicht den mag. off., sondern den magister equitum beauftragt. Bekanntlich brannte die erregte Menge das Haus des Hermogenes nieder und erschlug ihn auf brutale Weise (vgl. A. Lippold, RE Suppl. X 517). Mit der Angelegenheit des römischen Bischofs Liberius war vornehmlich der praepositus sacri cubiculi Eusebius befaßt (Verhör in Rom, Anwesenheit beim Gespräch zwischen Kaiser und Bischof in Mailand; vgl. Athan. hist. Ar. 35; Theodoret hist. eccl. II 16,9; 15 und PLRE I 302). Zur Untermauerung seiner These behauptet der Verf. u.a., daß mit der Organisation der Doppelsynode von Ariminum und Seleucia im J. 359 der mag. off. Florentius beauftragt gewesen sei. Nun ist aber bekannt, daß der praefectus praetorio Italiae et Africae Flavius Taurus von Constantius zum weltlichen Kommissar der Synode von Ariminum bestellt wurde. Er hatte von seinem kaiserlichen Herrn auch die Order, die Bischöfe nicht eher zu entlassen, bis sie zu „einem Glauben" zusammengefunden hätten (vgl. Sulp. Sev. chron. II 41,1). Durch Strafandrohungen

und Verbannungen suchte er die Mehrheit einzuschüchtern und zur Annahme der Glaubensformel von Sirmium (von 359) zu bewegen (vgl. dazu zuletzt R. von Haehling: Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches . . . S. 294). Auf der östlichen Versammlung von Seleucia fungierten im übrigen staatlicherseits der comes Leonas und der Statthalter von Isaurien Bassidius Lauricius (vgl. PLRE I 497 f.). Solche Beispiele, die sich mehren ließen, machen einen doch eher geneigt, der Feststellung R. von Haehlings zuzustimmen: „Der Kaiser bestimmte zur Schlichtung innerkirchlicher Streitigkeiten die Beamten nicht aufgrund ihrer Funktion, sondern nach ihren persönlichen Fähigkeiten und theologischen Kenntnissen" (a.a.O. S. 40). Wenn dies in einer beträchtlichen Zahl von Fällen der mag. off. war, dann wohl weniger, weil er der zuständige Ressortchef war, sondern deshalb, weil ihm mit der „geheimen Staatspolizei", der kaiserlichen Post und der Leibgarde des Herrschers ein gut funktionierender Apparat zu Gebote stand.

Im Kap. IV (S. 99–107), in dem die *sozialen Aspekte* des magisterium officiorum untersucht werden, lautet das Ergebnis, daß es keinen festgelegten cursus honorum für dieses Amt gab, daß es aber eine besondere Domäne für Leute niederer Herkunft war, die damit bis zur höchsten Klasse, den illustres, emporstiegen. Jenes Fehlen der aristokratischen Herkunft führte gewöhnlich dazu, daß sich fast immer eine besonders enge Bindung an den Kaiser ergab, die aus dem ständigen persönlichen Kontakt resultierte.

Der Grund für diese *Vertrauensstellung* (Kap. V, S. 108–115) liegt aber auch in der teilweise sehr langen Amtsdauer (bis zu 24 Jahre im 5. Jh.). Der Machtvorsprung vor den übrigen Ämtern endete jedoch in der Regel abrupt mit dem Tode des Herrschers, meist gingen die Amtsinhaber sogar ihres Postens gänzlich verlustig.

Das Kap. VI *„Geschichte des magisterium officiorum"* (S. 116–128) weist naturgemäß viel bereits Gesagtes auf und versieht manches mit Einschränkungen, zumal nunmehr die unterschiedliche Entwicklung im West- und Ostreich als Hintergrund noch transparenter wird. War am Ende des 4. Jh. der bis dahin überall einheitlich verlaufende Ausbau der Machtstellung abgeschlossen (mit dem Sturz des ppo Rufinus), so ist im 5. Jh. im Westen durch den weiteren Aufstieg der Heermeister bereits eine Machteinbuße festzustellen, während im Osten durch das Ausgreifen auf den militärischen Bereich und eine erweiterte richterliche Befugnis erst der Kulminationspunkt erreicht wird. Mitte des 6. Jh. werden auch hier Einbußen sichtbar, bis schließlich das magisterium off. sich in mehrere Teilbereiche aufspaltete und durch einen völligen Ausverkauf der Macht verfiel.

In einer kurzen *Zusammenfassung* (Kap. VII, S. 129–132) versucht der Verf. „das Funktionieren des Regierungsapparates und den Weg der Entscheidungen von der kaiserlichen Zentrale aus" (mit den Beziehungen des mag. off. zu den übrigen Zentralämtern) in einem übersichtlichen Schaubild darzustellen, wobei man sich freilich vor Augen halten muß, daß in einer schematischen Skizze das zeitliche Nacheinander sowie die sich überschneidenden Befugnisse mit anderen Ämtern naturgemäß völlig außer acht bleiben.

Etwa ein Drittel des Buches macht der rein *prosopographische* Teil aus (Kap. IX, S. 139–213), der aus einer chronologischen Übersicht über die einzelnen Amtsinhaber (mit ihrer Amtsdauer) sowie einem Überblick über die amtliche Tätigkeit sämtlicher bekannter magistri (92 Namen) und agentes in rebus (128 Namen) besteht. Ein Literaturverzeichnis sowie reichhaltige Quellen-, Personen- und Sachregister schließen die Arbeit ab, die für jede weitere Beschäftigung mit der Spätantike ein wichtiges Hilfsmittel sein wird.

Abschließend seien einige sachliche und formale *Richtigstellungen* angefügt. S. 81: Die richterliche Maßnahme des Kaisers Constantius' II. (Cod. Theod. VIII 5,8) fällt in das Jahr 356, nicht 366 (richtig in der Anmerkung). S. 85: Athanasius kehrte nicht 345, sondern am 21. Oktober 346 nach Alexandria zurück (vgl. Seeck: Regesten der Kaiser und Päpste . . . S. 194), ibid.: Der römische Bischof Liberius unterschrieb nicht die 2. Formel von Sirmium von 357, sondern die 3. von 358 (vgl. K. Baus: Die Reichskirche nach Konstantin d. Gr. . . . S. 48), ibid.: Ob Athanasius von einer Delegation des Magnentius aufgesucht wurde, ist unklar und wird zumindest von dem Bischof heftig

bestritten (apol. ad Const. 6. ff.). S. 84: Die Untersuchung von Schneemelcher über das Konzil von Serdika erschien im Jahre 1952 (nicht 1958).

Wendelstein *Richard Klein*

Karl-Heinz Uthemann (Hg.), Anastasii Sinaitae Viae Dux (= Corpus christianorum, series graeca, 8), Turnhout (Brepols)-Leuven (University Press), 1981. CCXLVII u. 455 S. (mit 2 Taf. u. 3 Beilagen).

Der Herausgeber dieser monumentalen Edition, Ergebnis eines zehnjährigen, entsagungsvollen Textstudiums, äußert im Vorwort Zweifel am „objektiven" Wert einer Text(re)konstitution bei schwieriger handschriftlicher Überlieferung. Bei aller Würdigung der vorgebrachten Bedenken hat es der Rezensent leichter, was das ausgedruckte Resultat angeht: die am Ende gegen die bisherige Forschung *(Hodegos* = Konglomerat) vorgetragene Hypothese, daß „die einzelnen Teile des *Hodegos* seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien bis spätestens 686/689, vermutlich aber noch vor dem 6. ökumenischen Konzil entstanden sind und zwischen 686 und 689 zu einem ‚Gesamtwerk' zusammengestellt wurden, wobei ihr Verfasser, der Sinaimönch Anastasius, sie flüchtig mit einigen Scholien kommentierte" (CCXVIII), ist sowohl in der Beschreibung der Handschriften wie auch im Textkommentar mehr als ausreichend belegt und damit – mit Zurückhaltung und Entschiedenheit zugleich – „objektiv" begründet.

Aufgeführt und besprochen sind insgesamt 134 Handschriften (9.–16. Jahrhundert), von denen 126 eingesehen wurden. Auffällig an der Textüberlieferung ist die große Zahl von Codices, die nur die *Definitionensammlung* (Buch II, 1–8) enthalten. Der besondere Stellenwert dieser und ähnlicher, z.T. überarbeiteter Kollektionen wird in drei Anhängen noch einmal eigens herausgestellt. Als Hauptteil der Einleitung wird sodann der (verlorene) Archetypus unter den Handschriften aus der kritischen Sichtung mehrerer Variantenträger sowie zwei Hyparchetypen entwickelt. So ergibt sich ein Gesamtstemma (CCV), das bis zur Abfassungszeit dieses größten antimonophysitischen Traktates zurückreicht. Eine besondere Bedeutung kommt dabei einer Crucifixus-Darstellung im 12. Kapitel zu, die sich wohl zur Zeit des Bildersturms in eine symbolische Kreuzesabbildung (Triumphalkreuz) wandelte (CLXXXIX–CXCIII; Tafeln nach S. 204).

Außer dieser zuweilen schon übergenauen Einleitung enthält das Buch die kritische Edition mit ausführlichem Apparat, sowie einen Kommentar, der fortlaufend Zitate, Textparallelen, Testimonia sowie gelegentliche Literaturhinweise in reicher Auswahl vermerkt. Am Schluß sind die Testimonia noch einmal systematisch und alphabetisch zusammengestellt, ferner die Indices der Nomina et verba graeca, der Schriftstellen und Quellen beigegeben. Was die Testimonia anbelangt, so zeigt sich, daß der *Hodegos* keinen der später bedeutenderen Theologen in Byzanz inspiriert hat; verwendet wird hauptsächlich die Definitionensammlung, also ein relativ unpersönlicher Bestandteil des Werkes, und zwar in weiteren Definitionensammlungen, Florilegien, Glossaren, Lexika und Panoplien (Niketas Choniates); nur einmal findet das Werk auch Eingang in exegetische Fragantworten (Michael Glykas). Aber dies betrifft nicht mehr den Wert der Edition, sondern das Werk selbst, das z.T. in der Zeit des Bilderstreits sein thematisches Interesse verlor und offenbar mehr Sammelbecken der Tradition als Quelle der Dogmenentwicklung war. Ein hoffentlich bald, auch auf Grund anderer bevorstehender kritischer Editionen desselben Autors, möglicher Abriß der Biographie und Theologie des Anastasius Sinaites könnte darüber mehr Aufschluß geben.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß gegenüber der bisher einzig verfügbaren Edition von J. Gretser (1606), die mit wenigen Korrekturen von Migne (PG 89) übernommen wurde, jetzt zwar auch keine unüberholbare Textrekonstruktion vorgelegt werden konnte, wie der Herausgeber selber anmerkt (CCXLVI), wohl aber eine gut begründete und im historischen Kontext belegte Textgestalt, die für lange Zeit den entscheidenden Maßstab gesetzt hat.

Frankfurt *Gerhard Podskalsky*

Ph. A. McShane, La romanitas et le pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques. Recherches 24 Théologie. Desclee-Bellarmin, Tournai-Montréal 1979, 407 S., geb. DM 42,–.

Neben dem Phänomen der sogenannten Hellenisierung schuf die Romanisierung des Christentums eine charakteristische Ausdrucksform, die gerade die Geschichte des Abendlandes bis in die Gegenwart prägt. Für diese eigentümliche Inkulturation der biblischen Botschaft liegen bislang nur wenige Untersuchungen vor, und nicht zuletzt deshalb verdient die Studie des gebürtigen Engländers, der jetzt in Ottawa lehrt, Anerkennung.

Die Konzentration des Problems auf Papst Leo den Großen ist nicht nur deshalb gerechtfertigt, weil von ihm ein beachtlicher Nachlaß an Predigten und Briefen vorliegt, sondern vor allem, weil in seiner Gestalt die Hauptkirche des Westens ihren Primatsanspruch ausformulierte. In seiner Einleitung zeichnet der Verfasser zunächst den geschichtlichen Hintergrund, vor allem die Krisen während der Kaiserzeit, um dann unter den Stichworten „Patriotismus" und „Antigermanismus" die „Romania" (S. 24–45) zu charakterisieren, gewiß wichtige Perspektiven, die jedoch angesichts der Vielschichtigkeit des Phänomens „Romanitas" einer Erweiterung, z.B. im Hinblick auf juridische Denkformen, fähig wären.

Unter der Überschrift „Rome, le siège de Pierre" behandelt der erste Teil der Arbeit in antithetischer Weise das verlorene und wiedergewonnene Rom, wobei leoninische Gegensatzpaare, wie irdisches Leben – himmlisches Leben, heidnisches Rom – christliches Rom die Eigenart jener geschichtlichen Sicht unterstreichen, wonach „Léon distingue deux phases dans l'histoire de la Cité, séparées par une nouvelle ‚fondation'. Selon lui, comme par une baptême, Rome a été totalement renouvelée par le christianisme" (S. 105). Als Begründer dieses christlichen Rom gilt Petrus, dessen Rolle, beleuchtet vom Ideal eines römischen Herrschers, aus seiner biblischen Berufung heraus entwickelt wird. Vorrang, Anwesenheit in Rom und ständige Präsenz des Erstapostels in seinen Nachfolgern bilden für Leo die Elemente seiner eigenen Primatslehre; gerade in letzterem Zusammenhang macht der Verf. auf den Erbgedanken aufmerksam. „Il est évident que Léon s'appuyait sur ces modèles du droit romain" (S. 146). Unter diesen Voraussetzungen wird die „Cathedra Petri" für Leo zum „Apostolischen Stuhl" schlechthin, dem die „plenitudo potestatis" eignet; freilich, in der Rangerhöhung Konstantinopels, von den Vätern des Konzils von Chalkedon bekräftigt, zeigte sich unübersehbar die Grenze dieses Anspruchs. Wenn auch die Petrus-Princeps-Konzeption nicht vorschnell gegen die kaiserliche Verantwortung für die Kirche gestellt werden sollte (S. 171), so ist fraglos die religiös-heidnische Tradition bedeutsam für das Wirken des christlichen Kaisers. Seine Aufgaben werden analog denen des Papstes dargestellt, wobei das Eintreten des Herrschers für die Kirche in ihren verschiedenen Ausführungen gut zur Sprache kommt. Die bekannten Äußerungen Leos über die „Unfehlbarkeit" des Herrschers (ep. 162 und 165) interpretiert McShane vor dem Hintergrund des antikkosmischen Ordodenkens folgendermaßen: „Léon croit sincèrement à la mission divine du souverain en tant que tel et à l'assistance divinement accordée a lui spécialement" (S. 218). So zutreffend dieser Hinweis ist, die pointierten Formulierungen des Papstes – hier wäre gewiß die Wiedergabe des lateinischen Textes angemessen gewesen – werden eher geglättet als geklärt. Nicht zuletzt in Betracht der Einheit von Kirche und Staat, deren Wohlfahrt sich trotz ihrer betonten Eigenständigkeit gegenseitig bedingen, wird der Herrscher auch und gerade für die Sache des Glaubens in Pflicht genommen, und zwar aufgrund seiner Eigenverantwortung. Die richtige Beobachtung des Verfassers, daß Leo sich gerade den Herrschern gegenüber einer wechselnden Ausdrucksweise bedient (S. 232), spricht kaum gegen diese Deutung leoninischer Aussagen zur kaiserlichen Religionspolitik.

Mit den „Institutions de la Rome chrétienne" befaßt sich der zweite Teil der Untersuchung, wobei im Vergleich zur staatlichen Administration die kirchlichen Strukturen untersucht wurden. Die Entfaltung der kirchlichen Hierarchie und insbesondere die Konzilstätigkeit liefern hier gute Beispiele. Ohne Zweifel fördert Papst Leo selbst im

Anschluß an Nikaia das Konzilswesen und es erfährt von hierher auch sein Primatsdenken eine gewisse Relativierung; die Angleichung der Konzile an den römischen Senat bzw. die städtischen Beratungsgremien (S. 263) trifft gewiß Richtiges, bedürfte aber angesichts der laufenden Diskussion doch noch der Präzisierung. Die Differenziertheit des Verhältnisses zwischen Rom und den anderen Kirchen kommt zutreffend im folgenden Abschnitt zur Sprache, und zwar bis zur Darstellung der päpstlichen Vikariate. Im Vorgang der zunehmenden Zentralisation und einer gestuften Subsidiarität bringt Papst Leo seine Kirchengewalt zur Geltung, wobei jedoch lokale Traditionen durchaus gewahrt bleiben; der Einheit der Kirche entspricht so eine unübersehbare Vielfalt, die auch im liturgischen Bereich anerkannt wird. Unter dem Titel „La chancellerie papale" behandelt McShane abschließend Probleme der Kanzlei, der Korrespondenz und ihre Verbreitung sowie die einschlägigen Ämter, ein Abschnitt, der gut über die Praxis des Schriftverkehrs samt ihrer Angleichung an die juridischen Gepflogenheiten des Staatsapparates informiert; in diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach dem Anteil des Prosper Tiro von Aquitanien am literarischen Werk des Papstes Leo diskutiert (S. 370–374).

In einer großen Bandbreite entfaltet die vorliegende Untersuchung das Geflecht jener Romanitas, in der sich das Christentum der hauptstädtischen Gemeinde des Westens, vor allem in der Gestalt Leos des Großen darstellte. Gewiß haben einzelne Aspekte schon je ihre gesonderte Bearbeitung erfahren; in der Zusammenschau vermitteln sie aber eindrucksvoll, daß der soziokulturelle Hintergrund für die Ausprägung des Christlichen von weitreichender Bedeutung ist. Unter Umständen hätte sich die Romanitas noch verdeutlichen lassen, indem einzelne Begriffe wie auctoritas, hereditas, libertas usw. auf ihre eigentümliche Verwendung im literarischen Werk des Papstes eingehender geprüft worden wären. Die angegebene Literatur bietet hierfür schon manche Anregung. Da im übrigen oft breit auf die Vorgeschichte eingegangen wird, wobei eine gewisse Tendenz zur Harmonisierung, z.B. zwischen Augustin und Leo (S. 68 ff.) aufkommt, verwundert das Übergehen des großen französischen Werkes von Ch. Pietri, Roma Christiana (Rom 1976); aber auch für die Briefe steht die kritische Ausgabe von E. Schwartz zur Verfügung, im Quellenverzeichnis erwähnt, doch praktisch ignoriert (vgl. auch die Bemerkung S. 374).

München *Peter Stockmeier*

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin, Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Zweiter Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451–700). Von Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Hermann Josef Vogt. Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1975. XVI, 352 S.

Nur zwei Jahre nachdem 1973 Band II/1 des Handbuches erschienen war (Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon; vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift 89 (1978) 395–99), konnte schon 1975 der die Epoche der alten Kirche abschließende Band II/2 erscheinen. Daß dies in so kurzer Zeit möglich war, ist vor allem H. J. Vogt zu verdanken, der in kürzester Zeit die noch fehlenden vier Kapitel verfaßte (V).

Der Band behandelt einen Zeitraum von etwa zweihundertfünfzig Jahren, der durch die unterschiedliche Entwicklung in den verschiedenen Teilen des zerfallenden Reiches gekennzeichnet ist. Konsequent ist daher die getrennte Behandlung von Orient und Occident (Teil 1: Die frühbyzantinische Kirche [H.-G. Beck]; Teil 2: Die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter [E. Ewig, K. Baus, H. J. Vogt]), wobei das Schwergewicht des Bandes auf der Darstellung der lateinischen Kirche liegt. Da in dem behandelten Zeitraum aber die Kirchen des Westens und Ostens noch vielfach miteinander verbunden sind, kommt es in den getrennten Darstellungen zu Wiederholungen und Überschneidungen. Für eine eventuelle Neuauflage wäre eine stärkere Verklammerung der einzelnen Beiträge durch Querverweise wünschenswert, ebenso eine Verein-

heitlichung der Schreibweise von Namen (z.B. werden „Columban" und „Kolumban" abwechselnd verwandt).

Ganz vorzüglich und gut lesbar ist H.-G. Becks Darstellung der frühbyzantinischen Kirche (3–92). Beck versteht es meisterhaft, auf knappem Raum die Entwicklung vom Henotikon und dem Akakianischen Schisma bis zum Arabersturm, unter dem der größte Teil des Ostens dem Reich verlorenging, aus einem Guß zu schildern. Dem Gegenstand angemessen hebt er die politischen Hintergründe stark hervor. Die Darstellung deckt sich ungefähr zeitlich und inhaltlich mit den ersten beiden Kapiteln seines in dem evangelischen Gegenstück zum „Handbuch der Kirchengeschichte", dem von B. Möller herausgegebenen Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte", kürzlich erschienenen Faszikel „Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich" (Göttingen 1980), wo Beck auf p. 3–6 Gegenstand und Methode einer byzantinischen Geschichtsschreibung zu bestimmen versucht hat. Daß Beck im katholischen wie im evangelischen Handbuch den Beitrag über die byzantinische Kirche verfassen konnte, ist ein schönes Beispiel dafür, daß in der Kirchengeschichtsschreibung die Grenzen zwischen den Kirchen auch im Rahmen eines an sich konfessionell geprägten Hand- und Lehrbuches überschreitbar sind.

Die Zeit Justinians und die Entstehung der orientalischen Nationalkirchen am Rande oder außerhalb des römischen Reiches finden besondere Beachtung. Deutlich zeigt Beck, wie diese Kirchen dem Reich und seiner Reichskirche immer fremder wurden und die arabische Invasion als Befreiung empfinden mußten, was wesentlich zum Erfolg des Islam beitragen sollte. Zu bedauern ist, daß die dogmengeschichtlichen Entwicklungen bei dieser Darstellung zu kurz kommen müssen.

Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Ostkirche und Rom durch den ganzen behandelten Zeitraum. Mit dem Henotikon beginnt für Beck der endgültige Zerfall der Reichskirche. Justinian, gerne als Prototyp eines die Kirche beherrschenden byzantinischen Kaisers gedeutet, wird von Beck dagegen überzeugend als Ausnahme auf dem Thron von Byzanz interpretiert (37). Das Mönchtum mit seinem enthusiastischen Sendungsbewußtsein wird von Beck im Unterschied zum abendländischen Mönchtum mehr als Bewegung denn als eigentliche Institution verstanden. Die theologische und religiöse Literatur dieser zweihundertfünfzig Jahre, der Beck im „Handbuch der Altertumswissenschaft" eine umfassende Darstellung gewidmet hat, wird von ihm als eher mittelmäßig eingeschätzt. Die theologische Literatur „schwelgt in barocken Formulierungen" und zeige Lust zu „faszinierender Ungenauigkeit" (69), weil die von Chalkedon ausgehende Entwicklung echtem religiösen Erleben fernbleibe (68). Mit Severus von Antiochien stellt nicht die orthodoxe Reichskirche sondern der Monophysitismus den bedeutendsten Theologen der Zeit (69). Den Pseudoareopagiten, den Beck Reichinger folgend mit Petrus dem Walker identifizieren möchte, sieht er im Grunde als außerhalb seiner Zeit stehend (71). In Maximos Confessor, dem „größten Meister der Christusmystik im byzantinischen Bereich" (72), findet die theologische Literatur von Byzanz ihren Höhepunkt und Abschluß. Für das kirchliche Leben der frühbyzantinischen Epoche aber ist das Zeitalter Justinians, in dem Liturgie und Kirchenrecht endgültig formuliert werden und die frühchristliche Kunst ihren Höhepunkt erlebt, besonders wichtig.

Teil II beginnt mit einem Abschnitt von E. Ewig (Die Missionsarbeit der lateinischen Kirche: 95–179), der auf einen 1968 auf der CIHEC-Konferenz in Cambridge gehaltenen Vortrag zurückgeht und seinen Beitrag aus Band II/1, 232 ff. fortsetzt; vgl. außerdem Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II: Die Kirche des frühen Mittelalters 1, hrsg. K. Schäferdiek, München 1978, 116). Im Gegensatz zur byzantinischen Kirche entsteht im Abendland eine missionarische Dynamik, die bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts ganz Mittel- und Westeuropa erfassen sollte.

Ewig beginnt seine Darstellung mit den Anfängen des Christentums in Irland und Schottland (95–102; hierzu jetzt R. E. McNally in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1, 91–115). Im Unterschied zur Christianisierung der Germanen, die im Laufe des fünften Jahrhunderts das von den Goten vermittelte homöische Bekenntnis annahmen, fällt bei der Keltenmission des 5. Jh. von Anfang an der Rombezug auf.

Wenn auch die ersten Kontakte der Kelten mit dem Christentum wie bei den Goten des 3. Jh. durch reichsrömische Kriegsgefangene erfolgt sein mögen, so wird man Ewig kaum darin folgen können, die Keltenmission in Parallele zur Gotenmission zu sehen. Die Unterschiede besonders in der Organisation der keltischen Kirche gegenüber der gotischen sind doch zu groß. Das bei den Kelten so wichtige monastische Element hat z.B. bei den Goten keine erkennbare Rolle gespielt.

Gegen die Thesen von Weiss deutet Ewig den durch die Taufe Weihnachten 498 oder 499 besiegelten Übertritt Chlodwigs zum katholischen Glauben in der Nachfolge von W. von den Steinen (102 ff.). Stärkere Betonung hätte m.E. die Rolle des Martinskultes für eine nun christliche Begründung des sakral verstandenen Königtums Chlodwigs verdient (vgl. K. Schäferdiek, l.c. 119 ff.). Zur Frage nach dem Weiterleben des Christentums der römischen Zeit durch die Völkerwanderung hindurch wäre auf die Verschiebung einiger Bischofssitze gegenüber der römischen Zeit hinzuweisen. Aus der Art dieser Ortswechsel lassen sich Schlußfolgerungen für das Überleben des Christentums im fränkischen Raum ziehen. Das irische personelle Element in der von Luxeuil ausgehenden Erweckungsbewegung wird von Ewig nicht überschätzt (anders Baus, s.o.).

Seit der 2. Hälfte des sechsten Jahrhunderts, nach dem Zusammenbruch der Herrschaft der Ostgoten in Italien, treten die ostgermanischen Stämme der Sweben und der Westgoten des Reiches von Toledo zum katholischen Glauben über (135–51). Mit Toledo als Metropolitansitz entwickelt die westgotische Landeskirche bei nur lockerer Verbindung mit Rom eine eigene kulturelle Blüte, die in Isidor und Ildefons ihren Höhepunkt hat. Im Italien Theoderichs konnte sich keine gotische Landeskirche herausbilden, weil – wie Ewig annimmt – Theoderich Italien im Auftrage Konstantinopels regierte. Diese Folgerung scheint mir nicht ausreichend zu sein – von der Politik Theoderichs wird sie eigentlich nicht gedeckt. Wahrscheinlich waren die Goten in Italien so in der Minderheit, daß sie schon deshalb keine organisierte Landeskirche bilden konnten. Zuzustimmen ist Ewig darin, daß die Herrschaft Theoderichs, abgesehen von der allerletzten Zeit, die kirchliche Autonomie Roms gegenüber Konstantinopel stärkte (zur anderen Auffassung von Baus s.o.). Ob aber seine Herrschaft für die Kirche eine Rückkehr zu „spätantiken Verhältnissen" war, erscheint mir dagegen fraglich.

Nach einem Blick auf das Christentum bei den Langobarden (152–63) behandelt Ewig abschließend die von Gregor initiierte Angelsachsenmission (163–79; dazu jetzt K. Schäferdiek, l.c. 149 ff.). In seiner Deutung des Missionsvorstoßes Gregors nimmt Ewig eine vermittelnde Stellung ein zwischen angelsächsischen Forschern, die Gregors Missionswerk zuerst aus römischen imperialen Voraussetzungen ableiten wollen (Deanesly, Godfrey) und H. W. Fritze, der die Mission Gregors ausschließlich in einem biblisch theonomen Missionsgedanken begründet sieht. Wichtig bei der Angelsachsenmission ist die enge organisatorische Bindung an Rom, die auch in der Frömmigkeit mit der Zeit ihren Niederschlag findet, und daß zum alten britischen Christentum der römischen Zeit keine echte Verbindung zustande kommt.

Der 2. Abschnitt des zweiten Teiles, fast die Hälfte des ganzen Bandes, behandelt das innerkirchliche Leben im Abendland bis zum Ausgang des 7. Jh. Von K. Baus stammen die drei Kapitel. „Das nordafrikanische Christentum vom Beginn der Vandalenherrschaft bis zur islamischen Invasion" (180–92), „Das Papsttum zwischen Byzanz und den Germanenreichen von Hilarius (461–68) bis Sergius I. (687–701)" (192–203) und „Lateinisches Mönchtum von der Mitte des fünften Jahrhunderts bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts" (265–82).

Die Geschichte der nordafrikanischen Kirche zwischen 400 und 700 verlangt wegen ihrer Sonderentwicklung eine eigene Darstellung. Im Gegensatz zu Courtois schenkt Baus der „Historia persecutionis Africanae provinciae" des Victor von Vita zurecht größeres Vertrauen und folgt ihr im wesentlichen in seiner Darstellung der Lage der katholischen Kirche unter der Vandalenherrschaft, über die er zu einem negativeren Urteil als z.B. Diesner kommt. Zustimmen wird man Baus auch darin müssen, daß die katholische Kirche Nordafrikas nach der „Befreiung" durch Byzanz ab 534 kein Konzept einer kirchlichen Reorganisation erkennen läßt. Wie in Afrika schon Tradition wurden dogmatische Streitfragen weiterhin mit ungeheurer Härte ausgefochten, während die Kir-

che innerlich verfiel. So wird man die geistige Leere dieser Kirche, ihre Härte und Intoleranz neben den von Baus genannten Gründen (191 f.: 1. donatistische Spaltung, 2. Verfolgung durch die Vandalen, 3. geringe Missionstätigkeit) für das gespenstisch schnelle Verschwinden des afrikanischen Christentums nach der arabischen Invasion auch verantwortlich machen müssen.

Wie schon bei dem vorangegangenen Kapitel über die Kirche in Nordafrika ist man etwas erstaunt, das Kapitel über das Papsttum dieser Zeit unter der Gesamtüberschrift „Innerkirchliches Leben" zu finden. Aber die Kirchengeschichte dieser 250 Jahre ist so vielschichtig, daß kaum eine Gliederung alle Wünsche befriedigen wird. Die Beziehungen zum ersten von Beck verfaßten Abschnitt des Bandes sind hier besonders eng. Da Baus die Ereignisse aber stärker aus der Sicht Roms her beleuchtet, bietet der Band gerade an der für diese Epoche so wichtigen Frage nach dem Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel zwei Blickrichtungen. Hier vermißt man besonders gegenseitige Querverweise, da teilweise dieselben Gegenstände verhandelt werden.

Die Zitierung des Akakius nach Rom sieht Baus m.E. als etwas zu selbstverständlich an. Die Unterstützung, die Rom durch Theoderich hatte, wird man mit Beck (14 f.) und Ewig (139) wesentlich höher einschätzen müssen, als Baus dies tut. Deutlich wird dieser Rückhalt Roms an Theoderich m.E. in seiner Entscheidung für Symmachus und in dessen Politik gegen Byzanz. Selbst wenn ep.13 des Symmachus von Ennodius ist, wie Baus annimmt, spräche das in keiner Weise dagegen. Ebenso läßt sich die geringe Reaktion Roms auf den Übertritt von Franken und Burgundern zum katholischen Glauben m.E. nur damit erklären, daß man den in den Auseinandersetzungen mit Konstantinopel nötigen Theoderich nicht durch übermäßige Freudenkundgebungen verprellen wollte. Schwer vorstellbar ist, daß Rom sich im akakianischen Schisma ausschließlich von dem Motiv treiben ließ, die dogmatischen Aussagen von Chalkedon zu sichern (202; vgl. die entgegengesetzte Auffassung Becks p. 11); die heftige Opposition Roms gegen can.28 von Chalkedon spricht da eine andere Sprache.

Das Kapitel über „Lateinisches Mönchtum" (265–82) bringt zwangsläufig einige Überschneidungen mit dem von E. Ewig verfaßten 1. Abschnitt des 2. Teiles. Anders als Ewig scheint mir Baus die Zahl der sog. „Iroschotten" etwas zu überschätzen. Nur ganz wenige dieser durch die Bewegung von Luxeuil „Erweckten" sind als Iren zu identifizieren, vorwiegend scheint es sich um fränkische Adlige gehandelt zu haben. In kurzem Abriß stellt Baus das Mönchtum in Italien, dem Merowingerreich und Spanien vor. Sehr hilfreich sind die Informationen zum Forschungsstand des Verhältnisses von Regula Benedicti zur Regula Magistri. Anders als Ewig (113) sieht Baus die Vertreibung Columbans d.J. aus dem Merowingerreich nicht in dessen eigenwilligem Umgang mit den kirchlichen Organisationsformen, die Columban weitgehend ignorierte, begründet, sondern in seiner Kritik am König (272).

H. J. Vogt hat die Kapitel über „Kirchliche Organisation und Klerus" (213–34), „Liturgie, Seelsorge und Frömmigkeit" (235–64), „Theologische Diskussionen" (282–309) und „Ausklang der altchristlichen lateinischen Literatur" (309–29) verfaßt. S. 213 ff. versucht Vogt, die nicht ganz klare Rolle der päpstlichen Vikariate (Sevilla, Arles, Thessalonich) zu klären. Bei der Entstehung des Vikariats von Arles wäre noch nach der Rolle von Arles als Sitz des Praefectus Praetorio zu fragen. Sehr aufschlußreich sind Vogts Bemerkungen über Pfarrorganisation und Klerus, worüber gerade in diesem Zeitraum so wenig bekannt ist. Vogt zeigt, wie sich im 5. und 6. Jh. langsam Landpfarrkirchen verbreiten, die überhaupt erst eine geordnete Seelsorgearbeit zulassen. Interessant auch der Hinweis auf den Begriffswandel von „parochia" und „diocesis". „Parochia" wird in dieser Entwicklung mit der Zeit der Begriff für die Einzelgemeinde. Die Synoden, die sich besonders im 7. Jh. vorwiegend mit moralischen Fragen befassen müssen, werfen ein bezeichnendes Licht auf die geringe Bildung des Klerus und den intellektuellen und moralischen Niedergang der Kirche, die den Zölibat – so Vogt – u.a. auch aus Sorge um den Kirchenbesitz einführen mußte. Daß Fragen der Liturgie, Seelsorge und Frömmigkeit in einem kirchengeschichtlichen Handbuch einen so breiten Raum einnehmen (235–64), ist in jeder Hinsicht zu begrüßen. Der Leser bekommt einen guten Einblick in die komplizierte Entwicklungsgeschichte der römischen Messe

bis zum Ausgang des 7. Jh. und wird über andere im Abendland noch lange verbreitete Meßtypen wie auch über Predigt und Taufe informiert.

Außerordentlich schwierig ist es, die Frömmigkeit einer Epoche zu beschreiben. Vogt weist darauf hin, daß der Empfang der Eucharistie im 5. und 6. Jh. wegen der damit verbundenen rigorosen asketischen Forderungen abnahm. Die wachsende Marienverehrung, Heiligenfeste, Reliquienkulte und Wallfahrten werden vorwiegend von den schriftlichen Quellen her gedeutet. Hier könnte die christliche Kunst das von den schriftlichen Quellen gebotene Bild sicher noch entscheidend ergänzen.

In den beiden abschließenden Kapiteln gibt Vogt einen kurzen Überblick über die abendländische theologische Diskussion des 5.–7. Jh. (282–309) und über deren wichtigste Wortführer (309–29).

Als theologisches Hauptproblem sieht Vogt die Auseinandersetzung mit dem sog. „Arianismus" der Vandalen und Goten, den Vogt zurecht lieber als „homöische Theologie" beschreibt, und der von den homöischen Germanen praktizierten Wiedertaufe. Angesichts der theologischen Diskussion der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts erscheint allerdings die These Vogts fraglich, daß erst Chalkedon die richtige Antwort auf Arius und diese homöische Theologie habe geben können. Die Homöer hatten die christologische Frage nicht aufgeworfen und deren Lösung (bzw. Nichtlösung) in Chalkedon betraf sie eigentlich nicht. Zu fragen ist, ob die Argumentation z.B. des Fulgentius von Ruspe überhaupt die germanischen Homöer traf? Besonders weist Vogt darauf hin, daß auch liturgische Maßnahmen (Einführung des dreifachen Sanctus) bei der Abwehr dieses „Arianismus" besonders erfolgreich gewesen wären. Aber vertraten diese Homöer noch Sätze des genuinen Arianismus? Vom Sohn zu sagen, er sei „aequalis patri", brauchte einem Homöer nicht unbedingt unmöglich zu sein (das „similem genitori suo patri" der Synode von Rimini = ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ der Synode von Konstantinopel 360 ist davon nicht so weit entfernt. Sowohl „aequalis" wie „similis" kommen als Äquivalent von ὅμοιος in Frage). Sieht man auf den strikten Biblizismus der Homöer, scheint es problematisch, ein „individuelles Bekenntnisethos" bei den Katholiken einem „germanischen Gefolgschaftsethos" bei den germanischen Homöern gegenüberzustellen (289). Die theologischen Gefahren einer übersteigerten Polemik gegen diese homöische Theologie stellt Vogt deutlich heraus, da diese Polemik sich angesichts des Biblizismus der homöischen Theologie zu sehr auf rein philosophische Positionen zurückziehen mußte, wie bei Fulgentius von Ruspe deutlich wird.

Auf die Länge der Auseinandersetzungen gesehen erscheinen die Streitigkeiten um den Semipelagianismus und den Dreikapitelstreit gegenüber den Auseinandersetzungen um die Trinitätslehre nur als Episoden.

Abschließend charakterisiert Vogt die vier Schriftsteller dieser Epoche, die für das Mittelalter die maßgebenden Säulen der Theologie werden sollten: Boethius, Cassiodor, Gregor und Isidor.

Trotz mancher Überschneidungen und Wiederholungen kann man diesen Band mit seiner großen Materialfülle und seinen sich zwar manchmal widersprechenden, im ganzen aber ausgewogenen Stellungnahmen der Verfasser, auch wenn man mit ihnen nicht immer übereinstimmt, nur jedem empfehlen, der sich mit der Geschichte der Kirche im Übergang von der Antike zum Mittelalter befassen will.

Poltringen *Hanns Christof Brennecke*

Mittelalter

Hermann Fröhlich: Studien zur langobardischen Thronfolge von den Anfängen bis zur Eroberung des italienischen Reiches durch Karl den Großen (774). Phil. Diss. Tübingen, Selbstverlag 1980. 289 u. 265 S.

Die langobardische Thronfolge gibt noch immer Rätsel auf. Offenkundig war sie nicht institutionell geregelt; etwa ein Drittel aller Herrschaftswechsel vollzog sich unter

Gewaltanwendung. Die Quellen lassen oft keine klaren Vorstellungen von den Vorgängen mehr erkennen; immer wieder werden spätere Verhältnisse in die Vergangenheit zurückprojiziert. So nimmt es nicht wunder, daß sich in den letzten Jahren mehrere (z.T. noch nicht gedruckte) monographische Untersuchungen mit dem vielbearbeiteten Thema befaßten. Die vorliegende Dissertation wurde schon im Wintersemester 1970/71 angenommen; der Vf. hat aber die bis 1978 zugängliche Literatur gründlich eingearbeitet. Insbesondere setzt er sich laufend mit der 1972 erschienenen Habilitationsschrift von Reinhard Schneider auseinander (Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern [Monographien zur Geschichte des Mittelalters 3]), in der die langobardischen Verhältnisse auf knapp 60 Seiten dargestellt sind. In manchen wesentlichen Fragen stimmt er mit Schneider überein; aber an vielen Punkten kann er dessen Ausführungen korrigieren. Vor allem übt er erfreulicherweise weit größere Zurückhaltung gegenüber den Aussagen der Quellen und darauf aufbauenden historischen Konstruktionen als Schneider. So lehnt er z.B. mit Recht die Behauptung eines langobardischen Krönungsaktes ab (vgl. S. 286ff.).

Nach einer kurzen Einleitung über Quellen und Forschungsstand gibt der Vf. im Hauptteil einen Überblick über Herrschaftsantritt und -ende der einzelnen Langobardenherrscher von der (mit gebührender Vorsicht behandelten) sagenhaften Frühzeit bis zum Ende eines selbständigen Langobardenreichs. In einem knappen, systematischen Schlußkapitel faßt er die wichtigsten Beobachtungen zusammen. Beim Herrschaftswechsel wirken verschiedene Momente zusammen; dabei tritt das dynastische (Verwandtschaft mit dem Vorgänger, Einsetzung durch ihn usw.) weit zurück hinter die Wahl durch Adel und Stammesversammlung. Eine wichtige Rolle spielen der Besitz der Hauptstadt (seit Arioald: Pavia) und die unter innen- wie außenpolitischen Gesichtspunkten relevante eheliche Verbindung. Entscheidend sind nicht rechtliche Zusammenhänge; es gibt kein Erbrecht und keine Rechtsansprüche aus der Heirat mit der Witwe oder der Tochter eines Vorgängers. Den Ausschlag geben allein die Machtverhältnisse im Innern und nach außen. So wählen die Langobarden in Zeiten äußerer Bedrohung oder einer Expansion auf der Apenninenhalbinsel den tüchtigsten Feldherrn zum König, und wenn bei der Wahl die Frau des Gewählten eine Rolle spielt, dann meist unter dem Gesichtspunkt, daß der Gegensatz zwischen Arianern und Katholiken durch die Erhebung eines gemischtkonfessionellen Königspaars gemildert werden kann. Überhaupt läßt sich an der Geschichte des Herrschaftswechsels die Entwicklung von der Vorherrschaft des Arianismus über die wachsende Aussöhnung zwischen den Konfessionen bis hin zur Unterwerfung unter die Autorität des römischen Bischofs verfolgen. In den Vorgang des Herrschaftswechsels sind christliche Elemente allerdings nicht eingedrungen. Im übrigen ist die Vielfalt der für die Thronfolge konstitutiven Momente im geschichtlichen Wandel so groß, daß sich die Geschichte der Thronfolge streckenweise geradezu zu einer Geschichte des Langobardenreichs ausweitet. Es ist das Verdienst des Vf., in sorgfältiger, die Quellen kritisch auswertender Analyse ein differenziertes Bild der Vorgänge um die langobardischen Herrschaftswechsel geboten zu haben, das an manchem Punkt über die bisherigen Einsichten hinausführt, das aber auch die Schwierigkeiten und die Grenzen unserer Erkenntnis deutlich macht.

Puchheim *Ulrich Köpf*

Karl Heinemeyer, Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit, 1. Bd.: Die Anfänge der Diözese Mainz (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 39,1). Marburg 1979, Kommissionsverl. Elwert, XII, 237 S. mit 18 Abb. u. Karten u. 3 Kartenbeilagen.

Auch nach den Forschungen von H. Büttner und E. Ewig blieb eine zusammenfassende Darstellung der Anfänge und frühen Geschichte des Bistums Mainz ein Desiderat der Forschung. H. will diese Lücke schließen und die erste Entwicklung der räumlichen Grundlage des bischöflichen Amtsbereichs des Oberhirten von Mainz, so weit er sich

seit der Spätantike innerhalb der Grenzen des römischen Reiches abzeichnet, also des linksrheinischen Teiles der Diözese, darstellen. So behandelt er die Bischöfe und das Bistum seit der Römerzeit. Zum Martinspatrozinium des Mainzer Domes meint er hier (S. 14), „der gleichnamige erste Bischof von Mainz kommt als Patron nicht in Frage, da er bis zum Jahre 935 bei St. Hilarius und nicht in der Bischofskirche bestattet war". Warum aber sollte Martin in Mainz nicht ein „Titulus" sein und die Kirche nach ihrem Erbauer genannt worden sein wie es auch in Rom öfter der Fall war. Die Bischofskirche war für die Mainzer mit dem Namen Martinus verbunden – „Patron" wurde dann im Laufe der Zeit Martin von Tours. Noch in fränkischer Zeit gab es solche „Tituli" in Mainz wie Hagen (Hagano)-Münster und Uden (Udonis)-Münster. Für St. Lamprecht, das 800–814 an das Kloster Lorsch geschenkt wurde, hat H. Werle, Eigenkirchenherren im bonifatianischen Mainz, Festschrift K. S. Bader, Zürich 1965, S. 470–484, hier S. 477, den ursprünglichen „Titulus" des Landpert, des Ahnherrn der Rupertiner, wahrscheinlich gemacht. Bei der Umschreibung der Diözese bis zum Beginn der Herrschaft der Franken, möchte Heinemeyer das untere Gebiet der Mosel, das zur römischen Provinz Germania prima gehörte, dem Bistum Trier zuschreiben. Dem gegenüber kam F. J. Heyen, Das Gebiet des nördlichen Mittelrheins als Teil der Germania prima in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit, in Vorträge und Forschungen 25, Sigmaringen 1979, S. 297–315 unter Benutzung der gleichen Quellen, zu dem Ergebnis: „es besteht also keine Veranlassung an der ursprünglichen Zugehörigkeit des Gebietes des nördlichen Mittelrheins zu Mainz, und das heißt an der ersten Christianisierung durch die Bischöfe von Mainz, zu zweifeln" (S. 306).

Für die allgemeine Kirchengeschichte ist das Ergebnis wichtig: „Die Anfänge der Diözese Mainz im Gebiet links des Rheins lassen erkennen, daß die Diözese als ein lebendiger Organismus auf der in der Spätantike geschaffenen Grundlage allmählich heranwuchs. Auf diesen langwierigen Prozeß wirkten verschiedene, besonders auch außerhalb der Kirche liegenden Einflüsse ein: insbesondere das Königtum und der Grund besitzende Adel, der Landesausbau, Verkehrsverbindungen, hier vornehmlich die großen, vom römischen Reich hinterlassenen Straßen, aber auch die Natur des Landes. Den Grundbesitz des Bischofs außerhalb der Bischofsstadt konnte im Einzelfall gleichfalls eine wichtige Rolle zukommen, die Entwicklung der Diözese insgesamt läßt sich hingegen aus der Geschichte des bischöflichen Besitzes nicht erklären" (S. 177).

Mainz *Anton Ph. Brück*

Das Erzbistum Köln, 3. Die Reichsabtei Werden an der Ruhr, im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte, bearbeitet von Wilhelm Stüwer, (Germania Sacra, Neue Folge, Bd. 12, Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln), Berlin/New York 1980, Leinen, XVI + 592 S., DM 168,–.

Mit diesem Band über die Benediktinerabtei Werden an der Ruhr liegt nach den von der ‚Germania Sacra' vorgegebenen Richtlinien (vgl. in dieser Zeitschrift 80 (1969), S. 75–78, 81 (1970), S. 274 f., 82 (1971), S. 373 f.) die historisch-statistische Beschreibung zu dem (nach Siegburg) zweiten älteren und bedeutenden Benediktiner-Kloster des Erzbistums Köln vor. Die Hauptüberlieferung der ungedruckten Quellen, die in der vorliegenden Arbeit en gros ausgewertet werden, liegt im nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, wo Werden zu den bedeutendsten älteren Beständen gehört. Überlieferungsverlust – vor allem durch Kassationen des 19. Jahrhunderts – sind bei den neuzeitlichen Wirtschaftsakten zu beklagen. Schwerpunkt der bisherigen Forschung waren die mittelalterliche Klostergeschichte und die Baugeschichte der heute noch erhaltenen barocken Abteigebäude. Während das Archivgut des 1357 erstmals erwähnten Klosterarchivs weitgehend geschlossen nach Düsseldorf gelangte, wurden die reichen Handschriften- und Buchbestände (heute hauptsächlich Universitätsbibliothek Düsseldorf) auch in verschiedene andere Bibliotheken (z.B. der Codex Argenteus: Uppsala) zerstreut.

Werden wurde als Eigenkloster in angelsächsischer Missionstradition an der Grenze zum sächsischen Stammesgebiet vom späteren ersten Münsteraner Bischof Altfrid († 849) im Jahre 799 gegründet. Mit der 875 geweihten Salvatorkirche und der Grabstätte des Gründers erreichte das Kloster durch Förderung geistlicher und weltlicher Großer bis zum 12. Jahrhundert auf gesicherter wirtschaftlicher Grundlage eine erste große Blütezeit. Trotz Teilnahme an der Gorzer/Siegburger Reformbewegung setzte im 13. Jahrhundert ein Verfall des wirtschaftlichen und monastischen Lebens ein. Die Entwicklung zu einer stiftisch-freiherrlichen Einrichtung konnte erst 1474 durch die Einführung von Bursfelder Kongregation und niederrheinischer ‚Devotio moderna' zurückgeschraubt werden. Doch die Einführung der Reformation im Abteigebiet durch ehemalige Konventsmitglieder und die Wirren des Dreißigjährigen Krieges zogen das kleine Territorium arg in Mitleidenschaft. Im Rahmen der innerkirchlichen Erneuerung erlebte die reichsständische Abtei seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts noch einmal eine kulturelle Neublüte, doch machten dieser die Aufklärung und die Säkularisation von 1803 ein Ende. Territorium und Kloster kamen an Preußen, die Klostergebäude wurden lange als Zuchthaus genutzt und dienen heute den künstlerischen Fachbereichen der Gesamthochschule Essen. Die nach der Säkularisation als Pfarrkirche genutzte Abtei-Kirche ist heute Propstei-Kirche im 1958 errichteten Bistum Essen.

In der Verfassungsgeschichte haben die monastischen Traditionen und Reformen stets die Oberhand behalten gegenüber den stiftischen Tendenzen (Kanoniker, Ansätze zur Präbendenbildung). Die Exemtion vom Kölner Erzbischof, die nicht vor 1350 beansprucht wurde, konnte nie vollständig durchgesetzt werden. Die Vogtei ging vom Hause Berg 1391 an Kleve und im Jahre 1647/48 an Brandenburg über.

Für die liturgischen Eigenheiten bildet neben der Verehrung des Gründers ein spätmittelalterlicher ‚Cursus' die Hauptquelle. Die literarische Tätigkeit erreichte ihren besonderen Höhepunkt im 9. Jahrhundert.

Der Grundbesitz des Klosters hatte bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (mit 10 Haupthöfen und 22 Kirchen) seine größte Ausdehnung erreicht, konnte danach aber wegen seiner Streulage nur teilweise und mit mäßigen Erträgen behauptet werden. Stüwer konnte deshalb kein vollständiges Güterverzeichnis erstellen, legt aber zu etwa 40 Fronhöfen die Grunddaten vor.

Die Erschließung von Literatur und Quellen wird fortgesetzt mit den Personallisten der Konventsmitglieder und des Säkularklerus im Klosterdienst; sie wird abgeschlossen durch ein ausführliches Register. Die dem Rezensenten bei der Durcharbeitung aufgefallenen Ungenauigkeiten (z.B. S. 3: AA, SS (?); S. 225: das Provinzialkonzil der Benediktiner in St. Matthias/Trier war 1422 (S. 225!) und S. 336) waren geringfügig. So gilt dem ehemaligen Düsseldorfer Staatsarchivdirektor der Dank der weiteren Forschung für dieses fundierte Arbeitsinstrument.

Köln *Reimund Haas*

Ludwig Vones, Die „Historia Compostellana" und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts (= Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 29). Köln-Wien (Böhlau) 1980. XII, 628 S., geb. DM 98,–.

Seit dem späten 11. Jahrhundert stieg nicht nur Santiago de Compostela neben Rom und Jerusalem zu einem der drei wichtigsten Pilgerzentren der lateinischen Christenheit auf, sondern wurde auch infolge der Reconquista die Kirchenorganisation Spaniens neu fixiert. Während die meisten der damaligen Metropolen – Toledo, Braga, Tarragona – ihre Ansprüche und Vorrechte mit der Ordnung während der Spätantike und im Westgotenreich begründeten, leitete Santiago seine Prärogativen vornehmlich von seinem Rang als Hüterin des Jakobusgrabes, also als *sedes apostolica*, ab, weil ihm eine vorislamische Rechtsbasis fehlte. Abgesehen davon wurde Compostela der Erfolg noch dadurch erschwert, daß es im Bereich der frühmittelalterlichen Kirchenprovinz Braga lag,

nach 1106 einerseits in die Kämpfe um die Nachfolge Alfons' VI., andererseits in die beginnenden Autonomiebestrebungen Portugals einbezogen und außerdem wegen des Apostelgrabes schon seit der Mitte des 11. Jahrhunderts ein potentieller Konkurrent Roms war. Dennoch konnte Santiago bis 1124 nacheinander erst die Diözesanrechte gegenüber anderen galizischen Bistümern sichern, sodann die Herauslösung (Exemtion) aus dem Metropolitanverband von Braga erlangen, für seinen Bischof das Pallium erwerben und schließlich unter Kalixt II. (1120 und 1124) die Erhebung zum Erzbischofssitz – verbunden mit der Legatenwürde für die eigene und die Erzdiözese Braga – erwirken. Doch gelang dies nur mit Hilfe der Päpste seit Urban II. Daher sind die Bestrebungen Santiagos zugleich ein Paradigma für die Durchsetzung römischer Primatsansprüche mit Hilfe einheimischer Interessenten während der Reformepoche, wobei zu bedenken ist, daß das Papsttum bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts – abgesehen von Katalanien – keinerlei Einfluß auf der iberischen Halbinsel hatte ausüben können.

Die Hauptquelle für die hier kurz skizzierten Vorgänge ist die vor 1140 in mehreren Etappen und vor allem von zwei Autoren abgefaßte „Historia Compostellana" (HC). Ihr Hauptheld und Auftraggeber ist der 1140 verstorbene Bischof Diego Gelmírez, dem Santiago seinen Aufstieg vor allem zu verdanken hat. Und wegen der Inserierung zahlreicher Schreiben von Päpsten (Urban II. – Innozenz II.), Kardinälen oder spanischen Königen, die häufig lediglich in der HC überliefert sind, ist diese auch eine bedeutende Quelle für die Diplomatik. Darüber darf jedoch nicht vergessen werden, daß die HC eine Tendenzschrift zugunsten Santiagos ist. Dies gebührend herausgestellt und den Quellenwert der HC vor allem für die spanische und päpstliche Kirchenpolitik kritisch überprüft zu haben, ist das Hauptverdienst der hier anzuzeigenden Arbeit (Kölner Dissertation bei Odilo Engels von 1977, Literatur bis 1979 eingearbeitet). Ihr Vf. zeigt beeindruckende Kenntnis spanischer Archivalien und Spezialforschungen. Zugleich geht er immer wieder auf kurz zuvor oder gleichzeitig in Nordwestspanien entstandene Fälschungen ein und macht dadurch klar, wie kritisch die Zeugnisse für die Kirchengeschichte dieses Raumes für das 6. bis frühe 11. Jahrhundert ausgewertet werden müssen. Und schließlich bietet er ein reiches Material für die Geschichte der wichtigsten Politiker Spaniens seit ca. 1100: auf der kirchlichen Seite außer Gelmírez selbst Bernhard von Toledo und Mauritius von Braga, auf weltlicher Seite vor allem die Königin Urraca und ihr Sohn Alfons VII., lediglich Alfons I. „el Batallador", König von Aragón, bleibt etwas blaß.

Gerade angesichts dieser Materialfülle wäre es zu begrüßen gewesen, wenn außer einem Personen- und Ortsregister auch ein Sachregister oder zumindest ein detailliertes Inhaltsverzeichnis angefertigt worden wäre. Und ohne die Vorzüge der Arbeit schmälern zu wollen, seien doch auch einige Mängel aufgeführt, die selbst dem Leser auffallen, der kein Spanienspezialist ist: M.E. ist nicht genügend betont, daß die HC nur dem internen Gebrauch dienen, also keinerlei „publizistische" Wirkung besitzen sollte. Im Zusammenhang damit hätten auch die zur gleichen Zeit andernorts in Spanien blühenden Fälscherwerkstätten – etwa Oviedo – stärker berücksichtigt werden müssen; andererseits überzeugt der Vergleich mit dem „Liber pontificalis" und den Papstregistern (S. 37 ff.) nicht völlig. An anderen Stellen zeigt der Vf., daß er das komplizierte Kirchenrecht der damaligen Zeit zu wenig beachtet, so etwa bei der angeblich doppelten Konsekration des Diego Gelmírez (S. 119 f., 127 f., 133 ff. etc.) oder bei der Ersetzung Bragas als Erzdiözese durch Compostela und den dafür an der Kurie geführten Verhandlungen (z.B. S. 354–364), wobei er einmal sogar eine kirchenrechtliche Begründung als „fadenscheinigen Hinweis" disqualifiziert. Auffällig ist außerdem die manchmal etwas sorglose Anwendung von Begriffen wie etwa „Breve" (für das frühe 12. Jahrhundert!). Und bei der Behandlung der Rechtsstellung Santiagos im Jahre 1103 einschließlich des Reliquienraubes von 1102 (S. 219–70, bes. S. 254 ff.) bedenkt der Vf. zu wenig Nutzen und Sinn päpstlicher Mandate – hier zugunsten Bragas –, die lediglich dann gegenüber einem Gegner angewandt wurden, wenn sich der Petent davon einen Erfolg versprach, was 1103 anscheinend nicht der Fall war, weshalb natürlich der Text auch nicht dem damaligen Autor der HC bekannt werden konnte. Zu bedauern ist schließlich, daß die Ausführungen der HC zur Stadtgeschichte Santiagos, zur Herr-

schaftsstruktur des Bistums – vor allem zum Verhältnis Bischof-Domkapitel – und zu den Jahren nach 1130 etwas stiefmütterlich behandelt sind.

Doch genug der Kritik. Mögen auch über die eben genannten Stellen hinaus einige Ausführungen etwa zur Regionalgeschichte vielleicht noch zu korrigieren sein, so bietet die Arbeit dennoch zweifellos ein reiches und kritisch aufgearbeitetes Material für eine künftig zu schreibende Kirchengeschichte des Königreiches von Asturien-León bis zum 12. Jahrhundert. Und dafür ist dem Vf. sehr zu danken.

Augsburg *Bernhard Schimmelpfennig*

Vregille, Bernard De, Hugues de Salins, Archevêque de Besançon 1031–1066, Besançon o.J. (1981).

Der Band gibt, so eine Vorbemerkung des Autors, das Wesentliche einer Dissertation wieder, die von Vf. vor der Philosophischen Fakultät der Universität Besançon vertreten wurde. Die Doktorarbeit ist im Original in drei Bänden in einer parallelen Veröffentlichung unter dem gleichen Titel in Lille erschienen. Bei dem Rezensenten vorliegenden Band handelt es sich um den leicht gekürzten I. (Text-)Band der vollständigen Ausgabe, während der Inhalt des Anmerkungsbandes (Bd. II) und des III. Bandes mit etwa 50 Urkunden, einer Zusammenstellung der Quellen sowie einem Verzeichnis von hagiographischen Texten und liturgischen Handschriften beiseite gelassen wurden. Der Band ist mit einem gekürzten Apparat von Anmerkungen versehen, die oft auf die beiden anderen Bände verweisen. Aufgrund dieser Tatsache ist es im einzelnen nicht möglich, die Fülle der zusammengetragenen Belege und die wissenschaftliche Argumentation stichhaltig nachzuprüfen. Die genaue und kenntnisreiche Benutzung der Literatur läßt sich aber auch in der Verkürzung erkennen.

Mit Berufung (Vorwort S. 11) auf den unter Historikern berühmten Meister der Diplomatik Paul Kehr, der das Fehlen von Biographien der Kaiserin Agnes sowie der Erzbischöfe Hermann von Köln und Hugo von Besançon seinerzeit (1930) bedauert hatte, hat sich Vf. daran gemacht, das Leben Hugos von Salins darzustellen.

In einem ersten Teil (S. 17–36) werden Herkunft und Entwicklung Hugos in den Jahren 1005/6 bis 1031 abgehandelt, er stammte aus einer bekannten Grafenfamilie des Königreiches Burgund, war mit den Grafen von Mâcon und Besançon verwandt und wuchs in Salins, nicht weit von Besançon auf. Die Zugehörigkeit dieses Gebiets zum Königreich Burgund, das nach dem Tode Rudolfs III. 1034 an das Reich fiel, wies es als Zwischenglied zwischen dem mehr nach Frankreich hin orientierten Herzogtum Burgund einerseits und dem Reich andererseits aus. Vf. sieht in Hugo eine Persönlichkeit, die sich dieser Mittlerfunktion seiner Heimat von Jugend an besonders bewußt war. In Autun, wo Hugo unter Bischof Gualterius (Gautier, † um 1020) seine entscheidende geistliche Erziehung erhielt, knüpfte er Verbindungen nach Frankreich an, während er später (vor 1029) als Capellanus Rudolfs III. von Burgund diesem besonders zugetan war. Seine Wahl zum Erzbischof von Besançon wurde sowohl vom König wie vom Grafen von Burgund unterstützt. Das betont Vf. zu Beginn des zweiten Teils („Die ersten Jahre des Episkopats 1031–1041", S. 37–82 hier: S. 40). Die ersten Bischofsjahre zeigen bereits die Positionen, die Hugo Zeit seines Lebens eingenommen hat, in aller Klarheit: Treue gegenüber dem König von Burgund, sie wurde nach dessen Tod (1034) auf seinen Erben, den deutschen König und römischen Kaiser, besonders Heinrich III., übertragen; Pflege guter Beziehungen zu den französischen Bischöfen besonders der Nachbardiözesen und den Grafen von Burgund; konsequentes Eintreten für eine „kanonische" Wahl der Bischöfe, gegen die Simonie; besondere Vorliebe für Regularkleriker, überhaupt gemeinsames Leben der ehelosen Geistlichen; nachdrückliche Unterstützung der Klosterreform, insbesondere Hugos von Cluny und Halinards von St. Bénigne in Dijon, der 1046 Erzbischof von Lyon wird; Anhänger der Gottesfriedenbewegung und nicht zuletzt Promotor des inneren Wiederaufbaus der vernachlässigten Kirchenprovinz Besançon und des Ausbaus ihrer materiellen Grundlagen durch Wiederherstellung alter Bindungen unter Wahrung der eigenen Vorrechte.

Im dritten und vierten Teil („An der Seite Heinrichs III. 1041–1048", S. 83–122; „An der Seite Leos IX., 1049–1054", S. 123–194) beschreibt Vf. Hugo in den Jahren seiner bedeutendsten Wirksamkeit als Erzkanzler des Reiches für Burgund und als häufigen Begleiter Kaiser Heinrichs III., dessen Kirchenreformbestrebungen er aus tiefer Überzeugung unterstützte. Hervorzuheben wären hier der Reichstag von Besançon 1042, auf dem u.a. die Rolle Hugos als Seigneur der mit kaiserlichen Regalien ausgestatteten, von den Lokalgewalten befreiten Stadt Besançon bestätigt wurde; die Besetzungen des Erzbistums Lyon mit königlichem Einverständnis unter Einfluß Hugos (1042 und 1046), hierbei die eindrucksvolle Verweigerung des Treueids durch Halinard (1046), die von Heinrich nach Anhörung seiner Argumente akzeptiert wurde (S. 111); die Verlobung Heinrichs III. mit Agnes von Poitou in Besançon (1043) und seine Heirat in Ingelheim sowie schließlich die bekannten Ereignisse von Sutri 1046; die guten Verbindungen Hugos zu Humbert von Moyenmoutier und besonders zu Leo IX. (- Bruno von Toul), letztere dokumentiert in vier wichtigen Urkunden Leos an die Adresse Hugos sowie an die Kapitel von St. Jean, St. Etienne und St. Marie-et-St. Paul, und die Synoden von Rom und Vercelli des Jahres 1050, wo Berengar von Tours zum ersten Mal in dem lang andauernden Abendmahlstreit gemaßregelt wurde (S. 161); Hugo scheint nach Vf. in diesem Streite eine eher vermittelnde Stellung eingenommen zu haben, wie auch später, besonders auf der Synode von Angers (1062, S. 222 ff.).

Im fünften Teil werden die „letzten Jahre von Hugos Episkopat" (1055–1066, S. 195–272) abgehandelt. Mit dem Tode Leos IX. (1054) und Heinrichs III. (1056) war die besondere Rolle Hugos in der „großen Politik" zu Ende. Die Verbindungen zur Regentin Agnes, die sich in dem Ringen um den entscheidenden Einfluß auf die Reichspolitik nicht behaupten konnte, lockerten sich; an der Lateransynode von 1059 nahm Hugo noch teil und unterschrieb das Papstwahldekret vor seiner Abreise. Bei der Krönung Philipps zum König von Frankreich am 23. 5. 1059 war Hugo in Reims, seine Aktivitäten richteten sich nun mehr auf Frankreich hin, im Schisma des Cadalus hielt er sich zurück, er war bei verschiedenen Regionalsynoden in Frankreich anwesend und trat für seine alten Ideale ein: freie Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk, Kampf gegen die Simonie, Reform der Klöster und Unterstützung des Regularklerus sowie die Friedensstiftung. Interessant für die letzten Jahre sind die Briefe des Petrus Damianus an Hugo (S. 233 ff.). Petrus Damianus bereiste 1063/4 als päpstlicher Legat Alexanders II. Frankreich, zeitweise in Begleitung Hugos. Es ging u.a. um die Anerkennung Alexanders im Schisma und den Kampf gegen die Simonisten (S. 229 ff.).

Der sechste und letzte Teil („Die Kirche von Besançon unter Hugo I.", S. 273–442) befaßt sich mit der Arbeit Hugos in seiner Erzdiözese: da dieser Bereich auch vorher nicht ausgeklammert werden konnte, bleiben Wiederholungen nicht aus. Die Organisation der Kirchenprovinz, ihre Beziehung zu den Suffraganen Lausanne, Basel und Belley, die Rivalität der beiden Kapitel von St. Jean (die Kathedrale) und St. Etienne, das von Hugo stark gefördert wurde, die Diözesansynoden, Verwaltung und Rechtsprechung, Rechte, Immunitäten und Privilegien sind hier Gegenstand der auf Urkunden solide fundierten Darstellung. Die liturgischen und hagiographischen Arbeiten seiner Kleriker hat Hugo eifrig unterstützt und sich auch besonders um bauliche Veränderungen gekümmert, wenn sich auch in dem zuletzt erwähnten Bereich heute seine Spuren nicht mehr deutlich zeigen, da im XII. Jh. entscheidende bauliche Neuerungen an St. Jean durchgeführt und St. Etienne im 18. Jh. sowie St. Paul um 1908 abgerissen wurden. Hier ist man also auf literarische Zeugnisse angewiesen.

Ein Epilog mit einem kurzen Ausblick auf die weitere Entwicklung, u.a. im Pontifikat Gregors VII., beschließt das Werk.

Besonders hervorzuheben sind abschließend immense Gelehrsamkeit und Quellenkenntnis des Vfs, die trotz des stark verkürzten Anmerkungsapparats zu erkennen sind, ein klug abwägendes Urteil bei strittigen Meinungen (z.B. S. 402 zu den Bischofslisten), die kritische Verarbeitung von Urkunden und erzählenden Quellen. Wiederholungen, vor allem im zweiten Teil, ein hin und wieder dem Erbaulichen verpflichteter Stil (S. 100 zu Donatus, S. 131 unten, S. 140, S. 251 u.a.), der sich zu eng an den der Vorlagen anlehnt, auch vielleicht manchmal zu lange Exzerpte aus Urkunden sind für den

Leser etwas mühsame Passagen. Es handelt sich weniger um eine Biographie als um die Aufarbeitung möglichst aller Zeugnisse eines bedeutenden Lebens im 11. Jahrhundert. Hier liegt gewiß das große Verdienst des Autors: wer sich mit der Kirche von Besançon des 11. Jhs. beschäftigt, kann an diesem Werk nicht vorbei und auch nicht an Hugo. Dieser Erzbischof war ein rastlos arbeitender, für alle Fragen seiner Zeit aufgeschlossener, an den wesentlichen Ereignissen in der Epoche Heinrichs III. beteiligter Mann, ein Kirchenfürst von großer Ausstrahlungskraft und Eloquenz (S. 262), der zugleich eine Vorliebe für das einfache, monastische Leben hatte, eine Persönlichkeit, muß man aus dem Werk Vregilles schließen, die die Ideale der vita activa und der vita contemplativa in sich in vorbildlicher Weise zu vereinen wußte. Zu erwähnen ist noch die Ausstattung des Buches mit lehrreichen Reproduktionen von Urkunden, Abbildungen (u.a. der berühmten „Rose" des Hauptaltars von St. Etienne, heute in der Kathedrale St. Jean, ihre Herkunft ist wohl noch nicht ganz geklärt: S. 416 ff.), einem kurzen Literaturverzeichnis sowie einem Namen- und Sachregister.

Bonn *U. Turck*

Walter Jarecki, *Signa loquendi.* Die cluniacensischen Signa-Listen eingeleitet und herausgegeben. Saecvla Spiritalia Band 4 (1981) 366 Seiten. Verlag Valentin Koerner. Baden-Baden.

Dem Besprechungsband liegt eine Göttinger Promotionsarbeit des Jahres 1979 zugrunde; Leiter war Univ. Prof. P. G. Schmidt (Marburg). Von Prof. D. Wuttke (Bamberg) wurde die Arbeit in die Reihe der *Saecvla spiritalia* aufgenommen. Der Titel bedarf der Erklärung. Ziel der Series ist die Veröffentlichung geistesgeschichtlicher Arbeiten mit interdisziplinärer Ausrichtung. Schon die erschienenen und erst recht die angekündigten Bände verraten eine Spannweite von der literarischen Antike bis hin zu Wolfram von Eschenbach, Petrarka, dem Pfeifer von Niklashausen, Wolfgang Goethe, Günter Grass und Aby Warburg. In diesem bunten Reigen stehen seit 1981 nun auch noch die *Signa loquendi.* Es geht dabei um die grundsätzliche Sichtung und Neubearbeitung von Belegen der ehedem geübten Zeichensprache, an denen sich bereits 1953 (†) *G. A. van Rijnberk* versucht hatte. Weshalb eigentlich der Faden neu aufgenommen wurde, muß man sich an verschiedenen Stellen selber zusammensuchen. Bereits hier wird eine Eigenheit des neuen Bandes sichtbar, auf die wir zurückkommen. Verf. veröffentlicht sechs Sprechzeichenlisten, die einen um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Kluny faßbaren Text voraussetzen. An erster Stelle steht die Liste des Bernhard von Kluny *(Clun),* dann folgt die Liste des Leo Marsicanus († 1115/16), die Boherius († p. 1387) überliefert *(Boh).* Anschließend folgt die 1084/91 verfaßte Liste des Wilhelm von Hirsau (*Wilh.*), ferner die um 1115 anzusetzende Liste des Kanonikerstiftes St. Viktor zu Paris *(Vict).* Dann kommt eine Fleury-Liste des 14. Jahrhunderts *(Flor)* und das aus England stammende Verzeichnis des ausgehenden 14. Jahrhunderts aus Bury St. Edmunds *(Edm).* Mit einer raschen Überschau über die Unterlagen verbindet Verf. sofort den Listenvergleich (p. 12–80). Dann erst kommt der umfängliche Textteil mit den vorausgehenden knappen Angaben über Handschriften und Editionsgrundsätze (p. 81–296). Das bekannte Wort vom *ordo praeposterus, sed necessario commutatus* hat für die vorliegende Folge keine Geltung. Denn eine Truppe sollte doch üblicherweise erst einmal stehen, bevor man mit ihr marschiert. Den editorischen Teil beschließt der Wort-Index (p. 297–317) sowie die Literaturliste (p. 318–331), die selbst entlegene Publikationen verzeichnet. Der absichtlich ganz an den Schluß gestellte Anmerkungsblock (p. 332–366) beschließt den trotz schwerer Fracht lesbar gebliebenen Band.

Seit den Tagen des *E. Martène* (1690) sind gut zwei Dutzend Sprechlisten veröffentlicht worden. Von der Lütticher Liste des *P. Volk* (1923) abgesehen, handelt es sich durchwegs um korrekturbedürftige Texte, die wissenschaftlich nur begrenzt verwertbar sind. Völlig belanglos erscheinen die ins Französische übersetzten Stichworte, die *Guy de Valous* 1 (1935) 391–396 aus dem alten *J. H. Pignot* 2 (1868) 408–410 entnommen hat. Aber auch das aus zwanzig Listen addierte Stichwort-Lexikon des *G. A. van Rijn-*

berk hilft nicht weiter. Zwei bisher fehlende Voraussetzungen mußten erst geschaffen werden: Der verläßliche Text und der hierauf basierende Textvergleich. Durch Verknüpfung des editorischen Prinzips mit kritischem Apparat, Wort-Index und dem Ansatz vergleichender Studien hat *Jarecki* sämtliche Vorarbeiten überrundet. Die Beschränkung auf nur sechs, letzten Endes verwandte Texte, sollte sich lohnen. Im Gegenvergleich melden sich nämlich – was niemand vorher geahnt hatte – chronologische Konturen. Ausgangspunkt war für Verf. gewesen, daß Wilhelm von Hirsau drei Male aus Kluny sich ergänzende Unterlagen besorgt hat. Die Redaktion der beiden weit kürzeren *Clun/Boh*-Listen muß deshalb zeitlich *vor* der angereicherten Neubearbeitung in Hirsau, also vor Mitte des 11. Jahrhunderts, erfolgt sein. Ob *Clun/Boh* noch bis in die Anfänge Klunys zurückreichen – so die Meinung des Verf.'s (p. 46, 337 n. 233) – ist nicht erwiesen. Aber auch so steht die Leistung *Jarecki's*.

Ein englischer Forscher setzte an das Ende seiner Einführung das realistische Wort: *Nothing in a work of this kind is ever the last word* (St. J. van Dijk). Dies gilt auch im vorliegenden Fall. Die Einführung ist kursorisch ausgefallen. Konkrete Postulate des Benutzers sind offen geblieben. *Horst Fuhrmann* hatte auf dem Mannheimer Historikertag von 1976 verlangt, daß die editorische Arbeit über die technischen Vorarbeiten hinweg den Blick auf den Sinn des Ganzen freihalten muß. Der Leser besitzt das Recht, *einleitend* über den geistigen Hintergrund in knapper Strichzeichnung informiert zu werden: Jene spirituelle Welt des schweigenden Eintretens in das *silentium aeternitatis*, in dem in kategorialem Umschlag das Schweigen zum Lob, zur *Laus perennis* wird *(Hallinger*, The spiritual life 36–40). Die Gedanken der in die Anmerkungen abgeschobenen und dort nur mit ein paar Worten zitierten Autoren *B. Buyssens, A. Dimier, L. Gaugaud, G. Mensching, V. Roloff, P. Salmon, M. Penna* hätten in der Einführung wenigstens in Umrissen nachgezeichnet werden müßen. Dasselbe gilt für die einleitend und nicht erst im Anmerkungsteil zu erwartende knappe Problemgeschichte, für welche die „Konkurrenz" bereits wesentliche Informationen erbracht hat. So hat zur Sache *G. A. van Rijnberk* bereits wichtige Linien vorgezeichnet. Ein Teilbeispiel: Die übereifrige, bis *L. Gougaud* stets von Neuem wiederholte tendenziöse Behauptung, die das Alter der Zeichensprache bis ins 6. oder gar noch bis ins vierte Jahrhundert zurückführen wollte, hatte schon *Rijnberk* erfolgreich zurückgewiesen. Zur Ergänzung wären die Beobachtungen des wiederum nur in Anm. 114 genannten *F. Nigel Barlay* (1974) hilfreich gewesen. Danach haben weder die altorientalischen Zahlenzeichen noch die Mimik der antiken Schauspieler noch die vom 4.–7. Jahrhundert erwähnten Klopfzeichen (Reg. Bened. 38) mit den hier allein interessierenden Sprechzeichen etwas zu schaffen. Dem Benutzer wird zu viel zugemutet, wenn er den Stand der Dinge und den Aussagewert der über die Anmerkungen hin verstreuten einschlägigen Autoren sich selber erst erarbeiten soll. Für diese einleitenden Aufgaben ist nicht der Rezensent, sondern der Verfasser zuständig. Dem ahnungslosen Benutzer unserer Tage hätte schließlich ganz konkret etwas über die praktische Verwendbarkeit der gen. Zeichen gesagt werden müssen. Jene Sprechzeichen waren ein Notbehelf in Schweige-Zeiten. Mit jenem Behelf ließ sich etwas erbitten, eine Unterhaltung im eigentlichen Sinn war unmöglich. Entgegenstehende Nachrichten, vgl. etwa *Rijnberk* 10, sind übertrieben.

Sein zentrales editorisches Anliegen hat Verf. ernsthaft vorbereitet. Vor jede seiner sechs verwandten Listen stellt er eine Leithandschrift, von der nur beim Vorliegen echter Fehler abgegangen werden darf. Für auseinandertretende Überlieferungen nimmt Verf. den demokratischen Mehrheitsentscheid der Zeugen in Anspruch (p. 116/17). Bevor wir hierauf eingehen, ist die Leithandschrift der Bernhard-Liste zu besprechen. Es ist der vor Mitte des 12. Jahrhunderts in Corbie an der Somme (abgek. *Corbie)* geschriebene Kodex Paris, BN lat. 13.87*4*. Die ältere, aus St. Germain kommende Redaktion (Paris, BN lat. 13.87*5)* war wegen Ausfalls ausgerechnet des Sprechzeichenkapitels nicht verwendbar. Schon 1726 hatte M. Herrgott die Textlücke gesehen. Er war deshalb auf einen Privatdruck Klunys vom Ende des 17. Jahrhunderts ausgewichen, vgl. *Herrgott* 1,133 und 1,167. Daß der Sanblasianer auch sonst bequemerweise sich jenes fehlerhaften Druckes bedient hat, konnte *Jarecki* 362 n. 280 noch nicht ahnen. Erst die Autopsie des Rezenten zu Paris 15.–22. Oktober 1979 führte zum Sachverhalt. Die

Vorsicht Jareckis, der *Corbie* als Leithandschrift aufstellte, war somit eine glückliche Entscheidung gewesen. Der konkreten Durchführung seiner editorischen Prinzipien wird man freilich nicht immer zustimmen. So hat Verf. Korruptel-Überlieferungen, die zum Eingreifen verpflichten, entweder übersehen oder er ist dem Trend seines Mehrheitsprinzips erlegen. Hier Fälle von Korruptel-Überlieferung, die sachlich nicht aufgearbeitet worden sind:

froteus] *Flor* 50,59,60. Diese Form ist Korruptel von *froccus* , vgl. *Clun* 38 , *(Boh* 38) , *Wilh.* 116 . Die verschiedenen Möglichkeiten der Emendierung wurden unterlassen .

stralae] *Clun* 47 , *Wilh* 128 . Unterlassen wurde die Emendation, die entweder durch Zinkeneinfügung stra‹gu›lae oben im Text oder durch den *legas* - Verweis unten im Apparat auszuführen ist

manicarum] *caligarum] Emendation in Clun* 40 (manicarum) wurde nicht gewagt, obwohl durch die Redaktionen *Lüttich* 41 , *Vict.*54, *Edm* 57 die ursprünglich gemeinte Lesart *caligarum* hinreichend abgesichert ist. Grundlos die Bedenken von Jar. 73–75.

craforum] Korruptel-Überlieferung durch Buchstabenverwechslung: *f/t,r/n,r/i.* Die Überlieferung von *Clun* 19 zeigt folg. Bild:
craforum] *Corbie* f. 17^{r}, von Jar. 125 falsch gelesen , ferner *Udalr.* (Oigny 96), Privatdr. Klunys bei Herrg. 170
craffonum] *Wilh.* 34, cratonum] *Udalr.* bei Achery und Migne *PL* 150, 704a
craphoium] *Trierer* Hs und Jar. 125. – Emendation von ? 34 darf angesichts der durchsichtigen Korruptel-Entwicklung keinesfalls unterbleiben.

sigilini/ sigali panis] wiederum Korruptel-Überlieferung, die vom Editor sachlich aufgearbeitet werden muß
sigi*l*ini panis]*Korruptel* der Leithandschrift *Corbie* f. 16^{v}, von Jar. 121 verlesen in sig*a*lini, ebenso in *Lüttich 3*
sigi*ll*inei panis] Korruptel auch bei *Boh 4*
sili*g*inei panis] *Wilh* 7 hat die Überlieferungstexte richtig *korrigiert*
sigali panis] *Flor.* 3 ,*Udalr.*(g + d'A) + *Jarecki 121 n. 3 , der ausgerechnet die Korruptel der Korruptel übernommen hat . – Emendation auch im vorliegenden Fall vom Editor nicht zu umgehen.*

*ce*rasearum] Corbie f. 17^{v} hat die Korruptel *ces*arearum, die erstmals *Wilh* 53 korrigiert hat. Jar. 125 hat hier tatsächlich die Emendation von *Clun* 23 nach *Wilh* 53 gewagt. Unterlassen hat Jar. lediglich die *Unterstreichung* der emendierten Stelle, womit er sonst immer seine Eingriffe in die Leithandschrift sichtbar zu machen pflegt.

Auf den ersten Blick scheinen die eben besprochenen Fälle – wir setzen die Reihe nicht fort – eine Abwehrhaltung gegen den editorischen Eingriff zu verraten. Bei näherem Zusehen entsteht indes der entgegengesetzte Eindruck. Denn Jarecki startet tatsächlich Eingriffe. So korrigiert er mitunter Fehlüberlieferungen, vgl. insuper faciem *(Corbie)* verbessert in *Clun* 18: in superficiem, ferner de supercilium (*Corbie*) verbessert in *Clun* 14: de supercilio in supercilium. Mit Vorliebe greift Jarecki selbst dort ein, wo der Eingriff *nicht* statthaft ist, beispielsweise bei einer unschuldigen Wortfolge, oder bei der überlieferten Formulierung einer Redaktion, oder bei spätlateinischer Genus-Vertauschung, oder auch bei Ersetzung eines unleserlichen Textstücks durch eine redaktionsfremde Überlieferung. Bevor wir auf Einzelheiten eingehen, sei daran erinnert, daß der Eigenstand der Redaktionen unbedingt erhalten bleiben muß, daß nur bei Fehlüberlieferung einzugreifen ist. Einige Beispiele veranschaulichen das Gesagte:

eo quia] *Corbie* f. 16^{v}, korrigiert in eo quod] gemäß *Boh* 1, *Wilh.*1, *Flor* 1. – Es war falsch, die Leithandschrift in *Clun* 1 aufgrund der anderslautenden *Boh* - Überlieferung zu verändern.

exteriora manus] *Corbie* f. 16^{v} , verändert in manus *exteriora* der *Boh* - linie : *Boh* 2, *Wilh* 2, deren abweichende Wortfolge in *Clun* 2 keinesfalls zu übernehmen ist.

est signum mulieris] *Corbie* f. 17^{v} , unberechtigt verändert in *Clun* 78 in *signum est* mulieris gemäß *Boh* 76 , *Flor* 96

habet subtus oculos] *Corbie* f. 17^{v} , *Lüttich* und *Udalr.*(g). Hier bestand schon gar kein Grund mehr *Clun* 11 nach der *Boh* - Linie umzustülpen , nämlich in subtus oculos *habet* / *Boh* 12, *Vict* 26, *Flor* 16

manicam frocci *cum digitis* teneas] *Corbie* f.16^{v} mit *Lüttich* 45. Uninteressant ist , daß die anderen Redaktionen jeweils umstellen, z.B. *Boh* 43 cum digitis . . . teneas, oder *Wilh* 121 cum digitis teneas *manicam* frocci, die Überlieferung der Leithandschrift hätte in *Clun* 44 keinesfalls durch den Eigengang von *Wilh* 121 ersetzt werden dürfen

caudam – comm*oventem*] *Corbie* f. 16^{v} . Anders die *Boh*-Linie: caudae – comm*otionem*] *Boh* 9 , *Wilh* 11, *Edm* 101 . Die Überlieferung der Leithandschrift darf durch eine andere Traditionslinie nicht beseitig werden.

pomorum, maxim . . .] unleserlich *Corbie* f. 17^{r} , in *Lüttich*] maxime *mali* uel pili(!) , ähnlich *Boh* 23] uel maximi *mali* und bei Wilh 45] maxime uel *mali.* Die aus dieser Überlieferung herausfallende Überlieferung bei *Udalr.*,PL 150 , 704b] *piri* uel mali hat Jarecki 125 unberechtigt in *Clun* 22 übernommen, dazu noch, ohne das im Apparat kenntlich zu machen. Irreführend ist obendrein, das unleserliche Textstück in *Corbie* mit der Etikette *laguna pergameni* im Apparat zu versehen.

calc*ea*rum/ calc*eo*rum] *Corbie* f. 17^{r} . – In *Clun* 42/43 versucht Jarecki die Beseitigung der spätlateinischen Genusvertauschung durch Umänderung in eine einheitliche maskuline Form , die das Sprachbild des späten Lateins nicht ernst nimmt. Geben doch auch in *Boh* 41 von drei Texten zwei die feminine Form , indes der dritte Zeuge beim Maskulinum verbleibt.

pro signo mo*naco*] *Corbie* f. 19^{r} . – Korrektur dieser späten Kasusgestaltung setzt erst mit *Wilh* 233 ein, mit dem Jarecki seine Leithandschrift zu „berichtigen" sucht in *Clun* 83 : pro signo mona*chi* .– Nicht beachtet blieb bei diesem Eingriff, daß *Boh* 95 pro signo magis*tro* oder *Corbie* f. 18 pro signo psalte*rium* schreiben – was Jarecki in *Clun* 72 ohne die Leithandschrift zu erwähnen , übereilt in pro signo psalte*rii* bereinigt . Aufgabe des Editors ist die Wiedergabe des historischen Sprachstatus, nicht die Reproduktion der Landgraf'schen Grammatik.

Konkretes Ziel der vorausgehenden kritischen Hinweise ist die interdisziplinäre Erschließung des bereitgestellten, ungemein aufschlußreichen, bisher im Gesamt weder gesehenen noch verwerteten Quellenmaterials. Der Benutzer der edierten Listen darf freilich bestimmte Vorausbedingungen nicht übersehen. So die Intention des Herausgebers. Der Editor hat keinen Sachkommentar, sondern lediglich die Bereitstellung eines Studientextes beabsichtigt. Ferner muß sich der Benutzer darüber im Klaren sein, daß in jedem Einzelfall die Absicherung des benutzten Textstückes der Auswertung vorausgehen muß. Der Benutzer kommt somit nicht daran vorbei, Text wie kritischen Apparat ständig im Auge zu behalten. Überdies wird er sich oft zum Rekurs zu den Handschriften selbst veranlaßt sehen, wie die vorausgehenden Ausführungen bereits erken-

nen lassen. Unter diesen Voraussetzungen öffnet sich dann tatsächlich das überreiche Material. Das Gesamt der Sechser-Liste bietet nämlich mehr, als 1973 *Prof. Gerd Zimmermann* (Bamberg) an Hand einer schlecht edierten Liste zu zeigen vermochte. Fügt man dem neuen Listen-Korpus noch die von Jarecki 20 ausgeschlossene *Angelsächsische Liste* hinzu, so treten zu den wirtschaftsgeschichtlichen und linguistischen Informationen auch noch entscheidende chronologische Einsichten.

Im Kodex London, *Brit. Mus., Cotton Tib. A III*, f. 97–101 findet sich die Angelsächsische Sprechzeichenliste *(A-Liste)*, die *F. Kluge* (1883) 116–129 ediert hat. Dieser Text, der nach 1050 kopiert ist, verarbeitet in eigenwilliger Weise den lateinischen Vortyp *Clun/Boh*. Diese Bearbeitung erfolgte zu einem Zeitpunkt, als *Clun/Boh* die in Kluny geltende Eigenbezeichnung des täglichen Weinmaßes *iustitia* noch nicht verwandten. Diese Bezeichnung wird in Kluny selbst in den *Antiquiores* (*BB*[1] n. 27, 37) vor Ende des 10. Jahrhunderts erstmals bezeugt. Da der Fachausdruck auch in Fleury zu Anfang des 11. Jhs. auftaucht *(Th* n. 15), muß die Einführung der Bezeichnung noch *vor* Ende des 10. Jhs. zurückreichen. Der Vortyp von *Clun/Boh*, der das Fachwort nicht verwendet, muß zeitlich vorher angesetzt werden. Der *A-Text* aber, der nach *F. Kluge* 125 n. 79 ausgerechnet den Fachausdruck Klunys verwertet, liegt zeitlich somit nach dem Vortyp *Clun/Boh*, also etwa zwischen 980 und 1050.

Linguistische Beobachtungen führen übrigens noch ein Stück weiter. So läßt die verschiedene Bezeichnung der Forelle als *forenna* (Boh n. 33) und als *truta/trutta* (Clun n. 14, Wilh. n. 18) bereits verwundert aufhorchen. Redaktionelle Einschnitte verraten sodann bestimmte Einschübe, wie die der *teutonici (Clun* 19, 62), die in *Boh* 20, 60 auffälligerweise noch fehlen. Grobe, volkssprachliche Wortformen, wie *subligar – sublumbar* des *Boh* 48 werden von *Clun* n. 50 bereits vermieden. Sie werden indes im Englischen Norden, in *Aelfrics* Grammatik (Du Cange 6, 631), festgeschrieben. Auch die eben genannten Weingefäße lassen solche redaktionellen Schübe deutlich erkennen. *Boh* 33 hat das volkssprachliche Wort *olba* erhalten. Gegen die *olba*-Korruptel zweier Textzeugen nennt die dritte D-Handschrift die fast richtige Wortform *alba*, die vom Magister Cornutus (Du Cange 6, 40) als *olba* der französischen Mönche tatsächlich bezeugt, von *Clun* 33 dagegen ausgeschaltet wird. Mit einem Wort: Was *Jarecki* 78–80 nur vermutet hatte, bestätigen linguistische Untersuchungen. Die *Boh*-Liste stellt unter den beiden Vertretern des Vortyps redaktionelles Urgut dar.

Arbeiten, die das Stigma interdisziplinärer Brauchbarkeit an sich tragen, können nun einmal mit einer billigen Inhaltsanzeige nicht vorgestellt werden. Für die Erforscher spätlateinischer Sprachentwicklung seien einige Sonderformen und Latinisierungen hier kommentarlos aufgezählt, wie *tortulae* (Clun 4), *tocaparum* (Flor 24), *fladonum* (Clun 18), *craphorum* (Clun 19), *forennae* (Boh 15), *olba* (Boh 33), *pintam* (Flor 45), *marescalchi* (Boh 98), *cigarae* (Wilh 28), *becharii* (Wilh 102), *cannata* (Wilh 107), *soccorum* (Wilh 121), *chutzingi* (Wilh 122), *cussinum* (Wilh 129), *taceae* (Flor 43, 47), *barbitoris* (Flor 124), *sauseria* / socière (Edm 70).

Herkunft der Materialien der Wilh-Liste. Abt Wilhelm von Hirsau hat drei Male Materialien aus Kluny sich besorgt. Linguistische Kennzeichen verraten indes auch klunyfremdes Material. So sind die latinisierten deutschen Fischnamen, ferner die Krapfen und Fladen bestimmt nicht aus Burgund hergeholt. Die *fistula* (Wilh 159) kommt erst recht nicht aus Kluny. Der Intinkionsritus ermöglichte dort die Kelch-Kommunion und nicht das in Schwaben damals übliche Röhrchen. Ob die Früchte der japanischen Mispel, die *nespolae* (Wilh 49), damals schon in Schwaben zu haben waren, ist ungewiß.

Editorische Einwände. Das Kürzungssystem sollte in einem und demselben Band nicht gewechselt werden. So besitzt die *B-Kürzung* (Jar. 120 und 287) und die *E-Kürzung* (Jar. 155 und 297) jeweils eine neue und andere Bedeutung. – *Feststehende Termini* dürfen nicht in anderer Bedeutung gebraucht werden. So bedeutet *lacuna pergameni* etwas anderes, als der unlesbare Buchstabensalat von *Clun* 22 oder die wegen Pergamentwellung nur auf der Fotokopie nicht lesbare Stelle von *Clun* 43. – Ob übrigens die *e-Form* ebd*omed*arii (Wilh 241) durch den Handschriftenbefund tatsächlich gedeckt wird, möchte Rez. bezweifeln. Rez. bezweifelt ferner die *Index-Interpretation*

(Jar. 70), ferner die Vermutung (Jar. 29 und 347 n. 138), in Kassino habe die Zeichensprache keinen Eingang gefunden. Eindeutig mißverstanden wurde das Statut 27 des Petrus Ven., *CCM* Bd. 6, 63–46 mit Anm. Der Großabt verfügte hier nicht ein größeres Weinquantum (Jar. 69–70), sondern die Rückkehr zum früheren Brauch, aus dem Becher und nicht gerade aus der großen Flasche zu trinken. Zur Entwicklung des *iustitia*-Ausdrucks vgl. unsere vorausgeh. Ausführungen.

Die von Kassino abgelehnte *Tracht Klunys* betraf übrigens nicht den dortigen *froccus*, sondern die schon zwanzig Jahre vorher in St. Gallen beanstandete sog. *duplex vestis* Klunys (anders Jar. 347 n. 139). *Nicht genau gelesen* hat Jar. 11–12 die Rev. Mab. 19 (1929) 93 f. – Dom Gougaud hat dort den Odo von Kluny keinesfalls als Erfinder der Zeichensprache erklärt.

Der Einfluß des Wilhelm von Dijon auf Gorze (Jar. 336 n. 43) ist übrigens höher anzusetzen, als 1950/51 gesehen werden konnte. Als Jar. 337 n. 55 berichtete, daß Stephan Van Dijk († 1971) den Polirone-Text veröffentlichen wolle, lag dieser schon Jahre im Grab. Und schließlich: das *Heimatkloster des Boherius* in Frankreich hieß *St. Chinian*, nicht wie Jar. 339 schreibt, St. Chimian.

Zusammenfassend ist festzustellen: Die Exponenten mehrerer Wissenschaftszweige werden dem Verf. dankbar sein. Auch Rezensent beglückwünscht den Autor zu seiner Leistung.

Rom *K. Jos. S. Hallinger*

Georges Duby, Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser, Stuttgart 1981, 183 S.

Das folgende Zitat aus der Verlagscharakteristik auf dem Schutzumschlag findet gern unsere Anerkennung: „Der große Heilige der zisterziensischen Frühzeit, der mit seiner Versenkung in das Leiden des Erlösers und seiner zarten Marienverehrung der Frömmigkeit eine neue Intensität verlieh, inspirierte Mönche und Laienbrüder auch zu einer neuen Architektur . . ., die Rückkehr zu Armut und Schlichtheit spiegelt sich in der asketischen Einfachheit der Bauten, die körperliche Arbeit, Teilnahme am Werk Gottes, im Funktionalismus der Anlagen. Mit großem historischen Einfühlungsvermögen schildert der französische Mediävist G. D. das Zusammenwirken von geistigem und gesellschaftlichen Wandel, das dieser Kunst den Boden bereitet."

Es gab zu Beginn unseres Jahrhunderts eine Weise, vom „Kunsthaß der ersten Christen" zu reden (A. Knöpfler in „Festschrift für G. v. Hertling 1913, 41–48); bis heute berichten die Historiker vom Kunsthaß Bernhards. Erstere Auffassung ist längst widerlegt und vergessen. Die zweite aber ist quellenmäßig belegbar, ihre Widerlegung bedarf weitgespannter, auf Wohlwollen angewiesener Uminterpretierung. Vielleicht läßt sich der Kunst„haß" in eine Kunst„angst" umdeuten. Und war es mehr als eine Zufälligkeit, daß Bernhards strenges Verbot des Aufwands, Prunks, Schmucks, der Ziselierung, des Goldes, ja der Farbe, die klare und überzeugende Schönheit der Zisterzienserbauten und -bücher zur Folge hatte? Vor dieser intuitionellen Erkenntnis erscheint der historischen Forschung das Phänomen Bernhard und seine Klostergründungen in seinen Widersprüchen längst nicht genug erforscht. Schließlich hat seine Persönlichkeit die große Geschichte des zweiten Viertels des 12. Jahrhunderts voll in Beschlag genommen, und ist die gewaltige und plötzliche Ausbreitung des Ordens ohne ihn nicht zu denken: sein Briefwechsel mit allen Großen seiner Zeit in den 40 Jahren seines Abbatiates zählt 550 Nummern, die Zahl der kritisch erfaßten Handschriften 1500 und damit die Höchstzahl zu allen ihm vergleichbaren Autoren; in der gleichen Zeit wurden an 350 Klöster errichtet oder reformiert. War es nur die Askese, die ganz neue und reine Blüten des Kunstschaffens trieb? Oder nur einfachhin der hohe Bedarf an Kunstwerken für die vielen neuen Klosterkirchen?

Wenn ein Kunsthistoriker das Zusammenwirken von geistigem und gesellschaftlichen Wandel prüft und an den Maßstäben hoher Ethik mißt, seine Ergebnisse zusammenfaßt unter den Leitworten „Glanz", „Strenge", „Schöpfung", „Vermächtnis", wie Duby im

vorliegenden Buch, gestehen wir ihm gern künstlerische Freiheit zu, sehen auch ein, daß nur eine Kongenialität, fähig der empfindsamen Einfühlung, ein Ergebnis zeitigen kann, das als Dichtung jede historische Datentechnik himmelhoch überragt. Neidlos würden wir uns daran freuen, wie wir Dantes Divina Comedia niemals vom Computer überprüfen lassen. Wenn aber ein Essay auf seinen historischen Gehalt hin für eine wissenschaftliche Zeitschrift rezensiert werden soll, dann ist es sicherlich erlaubt, stillschweigend zu korrigieren, um den Eindruck des genialen Wurfes dichterischer Intuitionen nicht zu verwischen, ihn vielmehr anerkennend noch stärker herauszustellen, zumal der Verfasser eine Menge Zitate aus den mittelalterlichen Klassikern in den Fußnoten bringt, die nicht nur seine Belesenheit belegen, sondern deutlich bezeugen, wie sehr er in ihnen lebt. Aber wir sollten nicht zuviel korrigieren müssen; der Verfasser würde sich schließlich verbitten, wenn wir einfach streichen, was uns nicht gefällt. Weil nun vieles uns nicht gefiel, können wir das Werk nur unter dem Vorbehalt empfehlen, daß unsere Leser, wie wir meinen, auf viele Stellen stoßen werden, denen sie kaum zustimmen. Wir notieren einige Stellen aus dem ersten Viertel des Buches:

„Immerhin fühlten sich (= zur Zeit Bernhards) die Herren für ihre Leute verantwortlich. Daher hielten sie es für ihre Pflicht, bestimmte sühnende Gesten zu machen, vor allem die Feste auszurichten, von denen das Heil aller abhing. Die Blüte der geistlichen Kunst in der Lehensgesellschaft geht auf diese Verpflichtung zurück, auf die Zwänge, die ein ideologisches Muster auferlegte . . . Diese Ideologie will beweisen, daß der Müßiggang der Herrschenden, die Steuern, die sie einziehen, und die Verhinderung jeglicher Bereicherung der Arbeitenden dem Willen Gottes entsprechen" (18).

„Die Aufgabe der Kirchenmänner schließlich ist es, mit Gesten, Formeln und Gesängen den Zorn der unsichtbaren Mächte zu besänftigen" (19).

„Die nachdrückliche Ermahnung (= in diesem Fall des Petrus Damiani) an die Geistlichen nahm vielfältige Formen an und mischte sich sogar in die ritterlichen Vergnügen ein. Wenn ein Unglück geschah, eine Schlacht verloren wurde, wenn sich im Krieg oder im Turnier ein Unfall ereignete, hatten die Priester sogleich eine Erklärung parat: Die göttliche Gerechtigkeit hatte die Sünder bestraft . . . Solche Ermahnungen wirkten, denn die Ritter bangten um ihre Seelen – vor allem, wenn sie älter wurden oder einer Gefahr entgegensahen und damit mußten rechnen, bald vor dem rächenden Gott zu erscheinen" (21).

„Im 11. Jahrhundert hatte die Kirche ein Mittel erfunden, die Angriffslust und den Tatendrang des Rittertums auf ein außerhalb der Christenheit liegendes Ziel zu lenken. Im Zeichen des Kreuzes machten sich alle Krieger auf den langen Weg, wie Büßer. Das militärische Unternehmen erhielt damit seine geistliche Rechtfertigung" (22).

„Die meisten zogen nach Palästina. Unterwegs entdeckten sie viel Unbekanntes: eine weniger rauhe Welt, besser gebaute Kirchen, prächtigere Kirchen und ein Christentum, das nicht nur die Einhaltung von Riten bedeutete, sondern als Nachfolge Christi gelebt wurde. In Galiläa erkannten sie, daß Jesus wirklich ein Mensch gewesen war, und daß er wirklich unter den Menschen gelebt hatte, und daher Gott nicht nur der unnahbare strenge Rächer war, der Hunger und Tod über die gepeinigten Völker brachte" (22).

„Die Priester aus ihrer Umgebung überzeugten sie davon, daß sie es nicht war (= nicht ausreichende Vorsorge durch gute Werke und Ablässe), daß die Ritter mit Sicherheit der Verdammnis verfallen und auf ewig gebrannt und gebrüht werden würden, daß Gott sie bereits in dieser Welt mit Aussatz und Elend strafen würde, wenn sie nicht etwas von ihrem Reichtum hergäben" (25).

„Zur Zeit der Bekehrung Bernhards glaubten selbst die besten Jünger Christi – von einigen Narren abgesehen –, die erste Pflicht des Evangeliums den Armen Gottes zu geben, mit einer dürftigen mechanischen Geste erfüllen zu können" (37).

„Man wollte (in Cluny mit ausgedehnten Totengottesdiensten) den Toten helfen, sie aus der Gewalt des Teufels zu befreien. Doch der Chor der Mönche wollte auch – in einem unaufhörlichen, erbitterten Kampf – die Lebenden dieser Macht entreißen. Der Gesang, männlich, ungestüm, heftig (vergessen wir die süßlichen Modulationen, die heute die gregorianischen Melodien verfälschen), wurde wie ein Kriegsgesang hinausgeschmettert . . . Nicht ganz zu Unrecht hat man im kluniazensischen Chorgesang eine

Sublimierung des ritterlichen Ungestüms sehen wollen, eine symbolische Ablenkung der Aggressivität, die die dem militärischen Adel entstammenden Mönche in sich trugen" (41).

Wir beenden unsere kleine „Blütenlese". An den gerügten Stellen gleitet die allzu glatte Darstellung ins Klischeehafte ab, schließt sich Ansichten an, die als längst überholt zu gelten haben. Gerade der Kunstgeschichte muß ein gerader Sinn für das Echte und einmalig Wertvolle eigen sein, der vorschnelle, unbewiesene, unbegründete, wenn auch noch so schillernde „Lösungen" sorgsam meidet. Dieses Gesetz ist hier nicht eingehalten. Gleichzeitig lagen dem Rezensenten ordenshistorische Werke von fast übertriebener Nüchternheit vor – wie der Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbands Rheinland, Rhein. Museumsamt Brauweiler, „Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Köln 1981 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), 707 S., und Gerd Steinwascher, Die Zisterzienserstadthöfe in Köln, Bergisch Gladbach 1981 (Jahresgabe des Altenberger Dom-Vereins 1981), 254 S. Wenn auch ihre Nüchternheit nicht ein Ideal ist, so braucht an ihren wissenschaftlich-historischen Wert doch kein Zweifel herangetragen werden, während das Werk Dubys nicht unter dem gleichen Spannungsbogen festzuhalten ist. Sein Versuch mag sich dahin auswirken, daß sich endlich jemand findet, der die kritischen Vorarbeiten zur Geschichte St. Bernhards und der Zisterzienser, unter denen das Lebenswerk Jean Leclercqs, Clerf, rühmlich zu erwähnen ist, genial zusammengefaßt und dantesk (sit venia verbo!) zur Darstellung brächte.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Lettres des premiers Chartreux II. Les moines de Portes Bernard – Jean – Étienne. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux (Sources Chrétiennes 274), Paris, Les éditions du Cerf, 1980, 240 S.

Im Jahre 1962 erschien in der Sammlung Sources Chrétiennes als Band 88 ein erster Band mit Briefen der ersten Kartäuser St. Bruno, Guigo und St. Anthelm. Im Jahre 1980 erschien der zur Besprechung vorliegende zweite Band, der Briefe der Mönche Bernhard, Johannes und Stephan von der Kartause Portes enthält. Der genannte Bernhard und Pontius, Mönche der Benediktinerabtei Ambronay, gründeten im Jahre 1115 die Kartause Portes im französischen Jura. Bernhard war der erste Prior. Die Mönche Johannes und Stephan gehörten zur ersten Generation. Aus ihrer Hand stammen neun Briefe religiösen Inhalts, die hier vorgelegt werden. Sie sind nach der heutigen Kenntnis in drei Handschriften überliefert: Ms. 335 der Bürgerbibliothek Bern (B), Ms. 42 der Universitätsbibliothek Lyon (P) und Ms. 1331 der Municipalbibliothek Troyes (T). Die älteste und beste Handschrift ist B. Sie stammt aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (ca. 1160–70) und gehörte ursprünglich der Kartause Portes. Die Handschrift von Lyon gehört ebenfalls dem 12. Jahrhundert an, ist aber etwas jünger als B. Auch sie bietet einen guten Text. Der ursprüngliche Besitzer ist unbekannt, später gehörte sie den Jesuiten von Tournon. Die Handschrift T gehört dem 13. Jahrhundert an. Sie ist eine Kopie von P, weist aber zahlreiche Varianten auf, die auf eine beabsichtigte Verbesserung des Stils zurückgehen. Die Handschrift gehörte ursprünglich der Abtei Saint-Claude.

Die neun Briefe wurden erstmals im Jahre 1657 von Pierre-François Chifflet S.J. nach der Handschrift von Saint-Claude (= T) herausgegeben. Die Ausgabe wurde 1677 in die Maxima Bibliotheca Patrum (t. 24) aufgenommen und von da in die Patrologia Latina von Migne übernommen (PL 153, 899–930). Die neue Ausgabe folgt der Handschrift B. Nur wo offensichtliche Versehen des Kopisten vorliegen, folgt sie der Handschrift P. Der Herausgeber, ein Kartäuser, hüllt sich in Schweigen.

Die Anordnung der neun Briefe ist in den Handschriften und in der Ausgabe von Chifflet verschieden. Der letzte Herausgeber hat sie alphabetisch nach den Namen der Autoren angeordnet, so daß der Prior Bernhard an erster Stelle steht. Von ihm sind zwei Briefe überliefert und dazu ein gemeinsamer Brief mit den Mönchen Johannes und Stephan. Der erste Brief ist an einen Reklusen Rainaldus gerichtet, der in der Nähe der

Abtei Saint-Rambert lebte und von der Abtei unterhalten und geistlich betreut wurde. Bernhard erteilt ihm aus seiner reichen religiösen Erfahrung Ratschläge für seine Lebensgestaltung. Der Herausgeber hält diesen Brief für besonders wertvoll. Der zweite Brief Bernhards ist an die Nonnen der Abtei Saint-Pierre in Lyon gerichtet. Bernhard beglückwünscht sie zu der eben durchgeführten Reform und ermutigt sie in ihrem religiösen Streben. Der gemeinsame Brief des Priors Bernhard und der Mönche Johannes und Stephan ist an zwei Wohltäter der im Jahre 1132 errichteten Kartause Arvières, Aymon von Varennes und Aymon von Rohoria (Rovorée?), gerichtet. Er handelt über das im 12. Jahrhundert sehr beliebte Thema De contemptu mundi, die Weltentsagung und die Weihe an Gott im Ordensstand. Die folgenden fünf Briefe stammen von dem Mönch Johannes de Montemedio, der als Lehrer des geistlichen Lebens sehr angesehen war. Der erste der fünf Briefe ist an seinen Bruder Stephan gerichtet, dem er dringend empfiehlt, sich ihm anzuschließen. Er hatte damit Erfolg; denn Stephan war 1135 Novize in Portes. Der zweite Brief ist an den Mönch Latoldus der Kartause Meyriat gerichtet. Er gibt ihm praktische Anweisungen für das persönliche Gebet und legt ihm verschiedene Gebetsformulare vor. Der folgende Brief ist an den Mönch Hugo der Kartause Meyriat gerichtet. Er handelt dem Wunsch des Adressaten gemäß über die Danksagung für die Wohltaten Gottes. Der nächste Brief ist an einen nicht näher bekannten Mönch Berard gerichtet. Er handelt über die „Wache des Herzens" (de custodia cordis). Ausgehend von der alten Einteilung der menschlichen Natur in Leib, Seele und Geist (vgl. 1 Thess 5,23) spricht er von der Unterwerfung des Leibes und der Seele unter den Geist und unter Gott. Der folgende Brief ist an einen Neffen Bernhard gerichtet, der Mönch einer anderen Kartause war. Er hatte Zweifel an seiner Berufung. Johannes sieht darin nur Versuchungen des Teufels und fordert ihn zur Beharrlichkeit auf. Der letzte der neun Briefe stammt von dem Mönch Stephan von Chalmet, der wahrscheinlich mit dem späteren Prior Stephan von Portes (1171) identisch ist. Der Brief ist an die Novizen des Klosters Saint-Sulpice gerichtet, das ursprünglich ein Priorat des Klosters Cluny war, sich unter dem Prior Humbert für die Lebensweise der Kartäuser interessierte, sich aber schließlich für den Orden von Cîteaux entschied. Stephan warnt seine Korrespondenten vor der Versuchung, ihren Orden zu ändern und mahnt zur Beharrlichkeit im Dienste Gottes.

Die Briefe sind Zeugnisse eines blühenden religiösen Lebens in dem jungen Kartäuserkloster Portes und in zahlreichen Klöstern der Umgebung in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Eichstätt *L. Ott*

Willigis Eckermann: Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule (= Cassiciacum 33). Würzburg (Augustiner-Verlag) 1978. XXXI, 338 S.

Gregory of Rimini has long been viewed as one of the most significant contributors to the medieval unterstanding of propositions and to the interrelation of language and reality. His name is inseparably linked with a particular theory on the object of knowledge known as the "complexe significabile", whose meaning and influence received extensive examination in Hubert Elie's *Le Complexe Significabile* (1936) and Gabriel Nuchelmans' *Theories of the Proposition* (1973). It is to this theme that Eckermann's book is directed. He has provided not only the most thorough treatment of this area of Gregory's thought, but he has considerably modified our understanding of Gregory's influence in late medieval propositional theory.

Eckermann's work is divided into six chapters. The first presents the historical and historiographical background. The author gives a brief overview of thirteenth- and early fourteenth-century opinion up through William of Ockham, followed by a survey of the various interpretations of the problem and of Gregory's contribution. Although both sections of this chapter are well done, they leave the reader with an incomplete picture. Only through Eckermann's review of the secondary literature does one realize that

there were an number of important contributions to the problem during the more than two decades that separate Ockham and Rimini. But the failure to include those contributions in the first section leaves the impression, mitigated somewhat by later acknowledgement of Crathorn's importance, that the sources that stimulated Gregory's thought and that caused him to develop his ideas were essentially limited to Ockham and pre-fourteenth-century authors. Had Eckermann's survey of past scholarship included Michalski and Moody, the importance of Walter Chatton might have been acknowledged, for on this issue Robert Holcot was in debate with *both* Crathorn and Chatton in addition to modifying Ockham's approach. Unfortunately, the most important piece of evidence on the background and sources for Gregory's treatment of the object of knowledge appeared when Eckermann's book was already in press: Gedeon Gal's "Adam of Wodeham's Question on the 'Complexe significabile' as the immediate object of scientific knowledge", *Franciscan Studies*, 37 (1977), 66–102. The text published there makes clear Rimini's indebtedness to Wodeham for the theory of the "complexe significabile". In combination with Gregory's knowledge of Chatton and his probable familiarity with Crathorn and Holcot, it becomes apparent that Gregory was influenced as much by English authors since Ockham as by Ockham himself.

Chapters two through four contain the heart of Eckermann's study: the analysis and evaluation of Gregory's position. Here the reader is treated to painstaking and precise scholarship of the highest quality. Chapter two presents Gregory's view of language, both verbal and mental. Eckermann examines Gregory's understanding of spoken and written statements, his view of the word, his distinction between the *significatum, significabile,* and *enuntiabile,* the conclusion and total significate as the object of knowledge, the creation of meaning, the relation of sentence and significate, and finally the Stoic and Augustinian backgrounds to Gregory's understanding of these issues.

Chapter three is concerned with Gregory's treatment of external reality, both created and uncreated. Under the former and against the background of Augustine and Thomas, Eckermann provides an extensive examination of Gregory's teaching on species and universals. Under the latter the knowledge of God is treated. Chapter four brings together language and reality, the interrelation of mental language, verbal expression, species, concepts, and external truth that contribute to the process of knowledge.

Chapter five examines the influence of and reactions to Gregory's approach to language and the theory of the object of knowledge associated with his name: the "complexe significabile". Although Eckermann is familiar with the reactions of Andrew of Neufchateau, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen, and Pierre d'Ailly as discussed in the works of Elie and Nuchelmans, he largely confines his own attention to the Augustinian Hermits, specifically Hugolino of Orvieto, Bonsembiante Badoer, John Hiltalingen of Basel, Simon of Cremona, Dionysius of Montina, Angelus of Döbeln, Peter Gracilis, Augustinus Favaroni, Thomas of San Genesio, Paul of Venice, and Bartholomew Arnoldi of Usingen. This chapter is particularly valuable, since of those figures only Hugolino, Bonsembiante, and Paul of Venice had received attention from previous scholars on this issue. In contrast to the earlier scholarship, Eckermann establishes that Gregory's theory, when seen as part of a larger analysis of language, meaning, and truth, had far more positive influence than has generally been attributed to it. Even those Austin Friars who were critical of Gregory in this area, such as John Hiltalingen of Basel or Paul of Venice, adopted some aspects of his approach and thinking. The sixth and final chapter brings together Eckermann's conclusions and observations.

Wort und Wirklichkeit is a major contribution to our understanding of Gregory of Rimini and the fourteenth-century discussions on the object of knowledge and belief. For the area it covers it goes well beyond the works of Elie and Nuchelmans. The thrust of the book is not seriously undermined by the subsequent discovery that the theory of the "complexe significabile" was developed earlier by Adam Wodeham in his London lectures and taken by Gregory either from that source or from Wodeham's *Lectura secunda* where it also occurs. In contrast to Wodeham's Oxford lectures, neither the London lectures nor the *Lectura secunda* circulated widely on the Continent, and Gregory's margins did not reveal he borrowed the idea from Wodeham. Thus, as far as the

Continent is concerned, one can validly trace the *Wirkungsgeschichte* of the idea after Gregory *as if* it came from Gregory alone.

The richness and value of the book lie as much in the extensive footnotes and lengthy citations as in the body of the main argument and analysis. In fact, some of the points Eckermann does not dwell on but only mentions in passing are as important as some of his major conclusions. For example, the texts cited on p. 273 reveal that Döbeln completely misunderstood the meaning of the phrase "de virtute sermonis" as well as supposition theory. One would like to know whether he was unique in that regard or whether such errors were common in the second half of the fourteenth century. More serious is the failure to highlight sufficiently John Klenkok's critique of Gregory or the role played by the Cistercian theologian, Gottschalk of Nepomuk, whose contribution is buried in a footnote. By confining his treatment to the Austin theologians and, of that group, only those who have left treatments of the question, the full picture of the *Wirkungsgeschichte* of Gregory's theory of knowledge and language, in particular the history of the "complexe significabile", is not revealed. That history depends on the close intellectual and textual association of the Austin Friars and the Cistercians at Paris, noted by Damasus Trapp a quarter century ago. It was on the basis of the criticisms raised by Klenkok and Gottschalk in the years before 1365 that led Hiltalingen and Döbeln to reject certain aspects of Gregory's theory. Moreover, the most influential response to Gottschalk came not from an Austin theologian but from a Cistercian, James of Eltville, reading at Paris around 1369–70, whose commentary was later reread by (and by Eckermann, pp. 307–8, credited to) Henry of Langenstein. The Eltville/Langenstein defense lived on in memory but not effectiveness. Beginning with the last two decades of the fourteenth century both Austins and secular theologians abandoned Gregory's theory, many of them returning to Ockham's formulation.

A few other *desiderata* can be mentioned. Eckermann's discussion of Favaroni (pp. 279–296), interesting as it is in its own right, goes well beyond the topic at hand and distracts the reader from the main issue. In the early sections of the book insufficient attention is given to the centrality of the idea of mental language in Ockham, and the topic is presented as if the idea was primarily developed by Gregory. Finally, it would have been useful to present and future readers if the citations to Ockham hat been given to the volumes of the new critical edition that were then available, particularly the *Summa logicae* (1974). But these things do not significantly detract from a book that, more than any other on this topic, carries the reader into the heart of Gregroy's argument and the meaning of his achievement.

Madison *William J. Courtenay*

La Passion des Jongleurs, Texte établi d'après la Bible des sept estaz du monde de Geufroi de Paris. Edition critique, introduction, notes et glossaire par Anne Joubert Amari Perry (= Textes Dossiers Documents 4), Paris 1981 (Beauchesne).

Die altfranzösische ‚Passion des Jongleurs', ein in Achtsilbern (Paarreim) verfaßtes anonymes Erzählgedicht („poème narratif"), das die Hauptquelle der französischen Passionsspiele ist (30: „la PJ constitue le point de départ de la grande tradition de la passion dramatique"), wird in die Zeit um 1200 datiert. Geufroi de Paris fügte das Werk seiner riesigen geschichtstheologischen Kompilation aus dem Jahre 1243 ein (‚Bible des sept estaz du monde', B. N. f. fr. 1526). Die literarische und religiös-didaktische Bedeutung, die der PJ zugeschrieben wird, schlägt sich in mindestens 26 Handschriften (vorwiegend 13./14. Jahrhundert) nieder.

Die 1980 durch einen tragischen Unfall verstorbene Herausgeberin hatte es sich in ihrer Dissertation (Emory University 1978) zum Ziel gesetzt, die beiden älteren Editionen der PJ (Hermann Theben, Greifswald 1909 [V. 1–1544]; Erich Pfuhl, Greifswald 1909 [V. 1545–3328] – Frances Foster, London 1916), die teils fehlerhaft oder unvollständig sind, teils die kommentierende Erörterung der Details und literaturgeschichtlichen Zu-

sammenhänge vermissen lassen, durch eine sorgfältige Textausgabe zu ersetzen. Dies ist ihr weitgehend gelungen.

Das Buch gliedert sich in folgende Teile: „Introduction" (17–29: Erläuterung des literatur- bzw. religionssoziologischen Hintergrundes [„milieu clerical"], der literarischen Gattung, der Art der Darbietung des Werks und des sehr wichtigen pragmatischen Aspekts), „Analyse de la ‚Passion des jongleurs' d'après Geufroi de Paris et discussion de ses sources" (30–52: Analyse des Werks und Erörterung seiner im einzelnen aufgelisteten Quellen [Evangelien, Apokryphen, Legendendichtung u.a.], wobei die Parallelität zwischen der ‚Passion des Jongleurs' und der ‚Estoire dou Graal' Roberts de Boron angedeutet wird [die sehr wichtigen Unterschiede sind der Verf. offenbar nicht bewußt]; anderenorts [83] auch knappe Verweise auf das Benediktbeurer Passionsspiel), „Mimésis et mimique: La ‚Passion des jongleurs' et le théatre" (75–92: die mimische Kunst der *joculatores*, „représentation [semi-]dramatique par un jongleur incarnant à lui seul plusieurs personnages", gattungsgeschichtliche Perspektiven), „Le Texte" (93–107: Erörterung der Textgestaltung, der grammatischen Gegebenheiten, der Orthographie und Versform), „Texte" (V. 1–3894 ohne Seitenzählung), „Notes" (217–227: Anmerkungen zum Text), „Index des noms propres" (231 f.), „Glossaire" (Verzeichnis der wichtigsten Wörter mit den neufranzösischen Bedeutungen), Literaturverzeichnis und Abbildungen bänkelsängerischer Szenen und Motive.

Die allgemein zu beobachtende Sorgfalt der Herausgeberin läßt jedoch nicht übersehen, daß ihr die Problematik der geistlichen Ludi ganz allgemein und der Passionsspiele inbesondere zu wenig vertraut ist, um eine tiefschürfende Erklärung der PJ zu bieten. Die betreffende deutsche Literatur (neuerdings K. LANGOSCH 1957, H. de BOOR 1967, R. STEINBACH 1970, R. BERGMANN 1972, W. LIPPHARDT 1975/76 u.a.) bleibt völlig unberücksichtigt, obgleich sie wegen ihrer Gründlichkeit in bezug auf das Detail und die Quellenlage mancherlei Erkenntnisse erbracht hat und m.E. für die Forschung in diesem Bereich unentbehrlich ist. Auch die theologisch-kirchengeschichtlichen Grundlagen der PJ sind wesentlich komplexer und breiter angelegt, als es gemäß der Herausgeberin den Anschein hat. So weist Anne Perry zwar auf das Laterankonzil (1215) hin; sie geht jedoch über recht vage Vorstellungen wie „mouvements populaires", „tendance moralisante" und „littérature didactique" (27) nicht hinaus. Zu welchem besonderen Zweck die „campagne de prédication", die der PJ zugrunde liegt, dienen soll, wird nicht ganz klar, gab es doch immer schon die Erfordernis, christliche Glaubensinhalte dem Volke nahezubringen. Auch Formulierungen wie: „Au cours du XIII^{e} siècle la sensibilité chrétienne a changé" (26) sind zu unverbindlich, um hier neue Akzente zu setzen. Es läßt sich nämlich nachweisen (allerdings nicht ohne theologische Quellenkenntnis!), daß die missionarische Auseinandersetzung der Kirche mit der Häresie, die verstärkt 1203/04 mit Appellen von Innozenz III. an die Ordensgemeinschaften einsetzt, alle hierzu fähige Männer mit Wort und Werk die Ketzer bekämpfen zu lassen, die entsprechende Produktion volkstümlicher religiöser Literatur (geistliche Ludi, Armenbibeln u.a.) bewirkte. Es versteht sich von selbst, daß dieses gewaltige Unternehmen ohne die Herstellung und Verbreitung der entsprechenden dogmatischen Literatur, die – wie im Falle der Armenbibeln im bayerisch-österreichischen Raum – z.T. in der Weise einer Art „Fließbandarbeit" erfolgte oder – wie im Falle des ‚Grand Saint Graal' und der ‚Queste' – eine systematische redaktionelle Arbeit (Planung) erkennen läßt, von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Damit dürften die betreffenden „jongleurs" tatsächlich im „milieu clerical" zu suchen sein.

Es wäre ein leichtes nachzuweisen, daß die Pointierung einzelner Handlungselemente in der PJ (wie schon in der ‚Estoire' Roberts de Boron) nicht bloß das Bedürfnis nach Anschaulichkeit befriedigt (man sollte, was weitgehend vernachlässigt wird, immer auch an ein jugendliches Publikum und schulische Zwecke denken), sondern jeweils spezifische häretische Vorstellungen widerlegt. Wie in den Augustinischen ‚Sermones de Symbolo' (vgl. die Rolle des Kirchenvaters in den deutschen Ludi!) dienen die Typologien und anschaulichen Details der PJ dazu, *testimonium Christi* zu sein, *Zeichen* der Glaubensvorstellungen. Das auch in der ‚Estoire' hervorgehobene *demostrer* (PJ 99, 373 u.ö.) eines Sachverhalts (z.B. die Salbung der Füße des Herrn durch Maria Magda-

lena) impliziert also nicht bloß eine didaktische Funktion, sondern vor allem auch eine antihäretisch-dogmatische (V. 129: *Li deciple qui l'ont veü),* in diesem besonderen Falle die Widerlegung des katharischen Doketismus (Lehre vom „Engel" Christi, dessen ätherischer [Schein-]Leib hätte nicht gesalbt werden können; vgl. auch V. 1908 ff. die ausführliche Darlegung der *humanitas* Christi). Allerdings steht die PJ in dieser Hinsicht m.E. nicht (mehr?) so sehr im Zentrum der hochmittelalterlichen Glaubenskrise wie andere Literatur, dessen pragmatische *meine (sens)* bis heute nicht wirklich erkannt wurde.

Die angedeuteten Versäumnisse der Herausgeberin gehen weder zu ihren Lasten, noch ändern sie etwas an der Tatsache, daß ihre Edition der PJ für jeden Forscher, der die Entstehung oder Entwicklung der geistlichen Spiele zu ergründen sucht, schlechthin unentbehrlich ist. Ohne Quellenforschung geht in diesem Bereich nichts mehr. Hierzu hat Anne Perry einen verdienstvollen Beitrag geleistet. Die „représentation semi-dramatique" der PJ veranschaulicht uns an einem Einzelfall, wie zum Zwecke der religiös-literarischen Erbauung und Unterweisung aus dem dogmatischen Sermon oder Traktat auf der Basis biblischer und apokrypher Texte schließlich der geistliche Ludus entstand, um 1200 in einer Epoche großer geistiger Unruhen und der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Häresie.

Saarbrücken *Hans Bayer*

Franz J. Felten, Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 20) 1980. 368 S., 7 Karten.

Das Problem der Laienäbte ist Ausgangspunkt für eine Untersuchung, die – weit ausholend – die Entwicklung des Abbatiates in Kirche und Welt vom 6. bis ins 9. Jahrhundert verfolgt. Der Verfasser trägt in einem einleitenden Kapitel die üblichen, fast einhellig negativen Urteile der Forschung über die Laienäbte zusammen und versucht in einem ersten Korrekturansatz aufzuzeigen, daß derartige Auffassungen nicht immer durch eingehende Quellenkritik oder präzise Interpretation abgesichert sind. Die gängigen Vorwürfe betreffen in der Regel einen bestimmten – etwa durch Jagd und Hofhaltung abgesteckten – Bereich adeligen Daseins, einen Lebensstil, den die Laienäbte durchaus mit anderen Aristokraten und geistlichen Großen gemeinsam hatten. Im übrigen läßt sich natürlich leicht nachweisen, daß die Entfremdung von Klostergut nicht allein auf das Konto von Laienäbten geht, sondern oft genug auch bischöfliche Eigenklosterherren derartige Praktiken angewandt haben. Bischöfliche Eigenklosterpolitik unterscheidet sich nicht prinzipiell von der der Laien oder anderer irregularer-ordofremder Äbte. Der Vf. ist deutlich bestrebt, die üblichen Vorwürfe gegen die Laienäbte mit dem Hinweis auf das Fehlverhalten auch der Bischöfe gegenüber ihren Eigenklöstern zu relativieren.

Das Abbatiat ist erst gegen Ende der Merowingerzeit – mit dem Aufstieg der Karolinger – für den Adel attraktiver geworden, so wie es das Bischofsamt schon längst war, da die Abteien und ihr Besitz nun politisch an Bedeutung gewannen. Das erklärt, warum die Merowingerzeit das Laienabbatiat anscheinend nicht gekannt hat. Natürlich lassen sich Fälle aufweisen, in denen Laien – als Gründer, z.T. aber auch als Klosterinsassen – einen entscheidenden Einfluß auf die Geschicke des Klosters ausgeübt haben; aber die Abtwürde steht dem Bischofsamt an politischer Bedeutung noch deutlich nach. Von adeligen Lebensformen und militärisch-kriegerischem Verhalten ist auch in der Zeit der frühen Karolinger – anders als bei Mitgliedern des Episkopates wie etwa Milo von Trier – unter den Äbten nichts zu finden. Freilich werden die Klöster nun in steigendem Maße in die Politik hineingezogen, wofür die angeführten Fälle von Ein- und Absetzung von Äbten je nach ihrer politischen Einstellung Indizien abgeben.

Seit Karl dem Großen nehmen die Äbte in der Führungsschicht des Reiches einen hervorragenden Platz ein; ihre Zugehörigkeit zu den potentes, die dann auch einen entsprechenden Lebensstil bedingt, ist unbestritten, in ihren „staatlichen Aufgaben" blei-

ben sie aber – jedenfalls tendenziell – auf ihre monastischen Funktionen beschränkt. Für die Ausstattung der Klöster mit Privilegien durch Karl den Großen betont der Vf. gegenüber einer Sicht, die hier das reformatorische Engagement des Herrschers herausstellte (J. Semmler), stärker den politischen Aspekt. Das gilt sogar in gewissem Sinne noch für Ludwig den Frommen, der jedoch in der Vergabe von Privilegien weit großzügiger verfuhr. Karl hat sich seine Entscheidungsfreiheit nicht zu sehr einengen lassen wollen; er war daher vorsichtig in Verleihung oder Bestätigung des Abtswahlrechtes, sparsam auch in der Verleihung von Immunitäten, die trotz aller positiven Aspekte nach der Meinung Feltens für die königliche Herrschaft letztlich doch eher negative Konsequenzen hatten. Durch Privilegierung hat der Kaiser sich die begünstigten Personen zu verpflichten gesucht, oder er hat überhaupt den bedeutenderen Äbten Gunsterweise erteilt. Indem er sich einzelnen Äbten besonders zuwendet, versucht der Vf., dieses Moment der Personalpolitik noch zu unterstreichen. Allerdings ist auch hier Vorsicht geboten, da – wie der Vf. selbst zugibt – „von Äbten anderer Klöster, die von Karl ebenfalls überdurchschnittlich mit Privilegien bedacht wurden, kaum mehr als der Name bekannt" ist (S. 247). Die Motive Karls bei der Vergabe von Privilegien sind offenbar vielfältig. Tradition und politisches Gewicht eines Klosters spielen ebenso eine Rolle wie die persönliche Bedeutung einzelner Äbte und religiöse Gesichtspunkte. Nach 782 scheint der Privilegienstrom bewußt eingedämmt worden zu sein. Der Vf. führt das auf eine gewisse Enttäuschung des Herrschers zurück: statt die ihnen zugedachte Aufgabe eines königlichen Herrschaftsinstruments zu erfüllen, bildeten die Äbte in dem Maße, wie sie an politischer Macht gewannen, eine Interessengemeinschaft mit Bischöfen und weltlichen Großen und trugen damit kaum etwas bei zum Abbau der Schwierigkeiten, vor denen die Zentralgewalt im letzten Jahrzehnt der Regierung Karls stand; der Vf. neigt hier der These Ganshofs von einer décomposition des Reiches zu. Die Gesamtbeurteilung der politischen Verhältnisse erscheint einleuchtend; freilich ist das Quellenmaterial so spärlich, daß Urteile nur mit großer Vorsicht zu fällen sind.

In einem Schlußkapitel kommt der Vf. dann noch einmal auf das Laienabatiat zurück, aber er zieht keine Entwicklungslinien, sondern begnügt sich mit einer Bestandsaufnahme und knappen Analyse der Synodalgesetzgebung. (Zum Problem ist im übrigen Feltens Studie: Laienäbte in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adelsherrschaft über die Kirche, in: Vorträge und Forschungen 20, 1974, zu vergleichen). Im Eigeninteresse der Bischöfe sieht er begründet, daß sie sich den mit der Leitung der Klöster zusammenhängenden Problemen nur vorsichtig zuwandten. Die Ausführungen dieses Kapitels enttäuschen höher gespannte Erwartungen ein wenig. Das hängt sicher z.T. mit der Quellenlage zusammen; allerdings erscheint das Bemühen des Verfassers um Entschärfung der gegen die Laienäbte erhobenen Vorwürfe durch den Hinweis auf die spezifische gesellschaftliche Wirklichkeit angesichts dezidierter zeitgenössischer Urteile (vgl. etwa Hinkmar v. Reims in den Ann. Bertiniani ad 866 zu Ramnulf von Poitiers und Robert von Paris) nicht immer einleuchtend.

Passau *E. Boshof*

Siegfried Ringler: Viten und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72) Zürich/München (Artemis) 1980. XVI u. 488 S., geb. DM 124,–.

Diese Würzburger germanistische Dissertation aus der Schule von Kurt Ruh ist nach Intention und Leistung in erster Linie ein solides Stück philologischer Arbeit. Im Mittelpunkt steht der Codex 308 der Bibliothek des Schottenstifts in Wien, eine 1451 für das Augustinerinnenkloster Inzigkofen bei Sigmaringen angelegte Sammelhandschrift mit Viten und Offenbarungen einzelner begnadeter Personen sowie vermischten Kurztexten erbaulichen Inhalts. Das Material, nach R.s Feststellungen sehr wahrscheinlich vermittelt über das Kloster Pillenreuth bei Schwabach, stellt einen Querschnitt aus der gut ein Jahrhundert älteren literarischen Produktion in Frauenklöstern vorwiegend der

Nürnberger Gegend dar. R. versteht es mit großer Umsicht, die Textfassungen der Wiener Handschrift in das jeweilige Bild der Gesamtüberlieferung einzuordnen (mit Ausblicken auf die Rezeptionsgeschichte Gertruds von Helfta und Johann Taulers), konzentriert sein Interesse aber vor allem auf das im selben Zusammenhang überlieferte „Gnaden-Leben des Friedrich Sunder", das S. 391–444 erstmals ediert wird. Der Text beruht auf eigenen Aufzeichnungen des 1328 nach jahrzehntelanger Tätigkeit im Dominikanerinnenkloster Engelthal bei Nürnberg gestorbenen Geistlichen, ist bald nach dessen Tod von einem Redaktor überarbeitet und auf dem Wege der weiteren Tradition bis zu der erhaltenen Inzigkofener Fassung von 1451 zusätzlichen Änderungen unterworfen worden, die sich pauschal als „Legendarisierung" kennzeichnen lassen. Ein detaillierter Sachkommentar (S. 151–331) zu dem 1905 Druckzeilen füllenden Werk bildet das Kernstück des ganzen Buches.

Was die Aufmerksamkeit von Historikern und Theologen herausfordert, ist das konsequente (und erfolgreiche) Bestreben R.s, aus der Beschäftigung mit einem konkreten, auf den ersten Blick wenig fesselnden Ausschnitt der Überlieferung allgemeine Einsichten für das Verständnis der sog. „Nonnenliteratur" des 14. Jahrhunderts abzuleiten. Lesenswert ist in dieser Hinsicht schon die forschungsgeschichtliche Einleitung (S. 3–15), die nachdrücklich auf den geringen Grad der wissenschaftlichen Erschließung dieser Texte verweist, vor allem aber deren abschätzige Bewertung als „verflachte Mystik" kritisiert. R. möchte stattdessen überhaupt die unfruchtbare Frage nach der „Echtheit" der geschilderten inneren Erlebnisse überwinden und betont als Philologe viel stärker die Eigengesetzlichkeit der literarischen Form (Hagiographie, Legende), die sprachlich und theologisch gebildete Verfasser und Verfasserinnen zur Voraussetzung habe. Tatsächlich ist der geistige Horizont beachtlich, den R. namentlich in seinem Kommentar zum Werk über Friedrich Sunder im einzelnen belegt, so daß es plausibel erscheint, wenn er in seiner Deutung des Textes das lehrhafte Element in den Vordergrund rückt: Anliegen des Verfassers (und erst recht des späteren Überarbeiters) sei die beispielhafte Darstellung praktischer Mystik in Anlehnung an die geläufige mittelalterliche Form des Heiligenlebens gewesen, wofür R. den Gattungsbegriff „Gnaden-Leben" vorschlägt. Der Quellenwert solcher Texte für die spätmittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte wird durch diese Einschätzung, so scheint es, nicht aufgehoben, aber doch bemerkenswert verändert, denn man wird sie nun nicht so sehr als Berichte über extreme Erfahrungen Einzelner wie als paränetisch-idealisierende Schilderungen verinnerlichter Haltungen gelten lassen, gestaltet nach Mustern, die jeweils zu analysieren sind.

R. ist behutsam genug, um beim augenblicklichen Forschungsstand prinzipielle Schlußfolgerungen dieser Art mehr anzudeuten als auszusprechen, und bezeichnet lieber die unmittelbaren, vornehmlich editorischen Aufgaben auf seinem Felde. Ob sich hinreichend Germanisten finden werden, die sich von der Sprödigkeit dieser Literatur nicht abschrecken lassen und auf dem hier gewiesenen Wege weiterschreiten?

Bonn *Rudolf Schieffer*

Matthäus Bernards: Speculum virginum, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, H. 16) 2. unveränderte Auflage, Böhlau, Köln 1982, 262 S. Leinen DM 68,–.

27 Jahre nach Erscheinen des Werkes – damals Bd. 36/38 der Forschungen zur Volkskunde, hg. v. Georg Schreiber – und 7 Jahre nach dem frühen Tod des Verfassers († 31. 7. 1975) wird der unveränderte Nachdruck viele überraschen, nicht nur die Verwandten und Freunde, die seinerzeit die Drucklegung finanzierten, jetzt aber (noch) nicht unterrichtet wurden, sondern auch seine Schüler (B. dozierte Dogmatik am Kölner Priesterseminar) und allgemein die Mediävisten, die erfreut vermuten, es habe sich ein interessierter Leser- und ein größerer Abnehmerkreis gefunden. Allerdings handelt es sich um ‚schwere Kost': eine wenig beachtete Schrift aus einem Nonnenkloster des frühen 12. Jahrhunderts wird handschriftlich erforscht – immerhin 55 lateinische, niederdeutsche, niederländische und schwedische Codizes, sodann textlich analysiert und

in den weitgespannten Kontext der tatsächlichen wie möglichen zeitgenössischen Schriften bis zurück zu patristischen Quellen gestellt, und das Ganze mit der damaligen (1954!) Theologie der Frau konfrontiert und daraufhin mit dem stolzen Untertitel (s.o.!) versehen. Die Neuauflage der magistralen Bonner Dissertation gibt also weiterhin den Doktorvätern Wilhelm Neuss und Theodor Klauser die Ehre; B. war wohl ihr fleißigster, vielleicht auch ihr intelligentester Schüler. Die Lektüre ist sehr anstrengend und setzt eine solch breite Kenntnis der mittelalterlichen Quellen voraus, die schon damals vom Leser nicht verlangt werden konnte; kein Wunder, wenn es zwar sehr positive, aber nur wenige Rezensionen gab:

„Wir können hier nur den Reichtum dieser Kategorien (= Grundkategorien der Frauenkultur) anmerken (Bildung der Persönlichkeit in Freiheit, Innerlichkeit, geistiges Streben, Leben in der Gemeinschaft, das Reich der Liebe in der Nachfolge Christi, Brautmystik, verschiedene Gebetsweisen) . . . Das Buch wird fast zu einem Nachschlagewerk der wichtigsten Begriffe abendländischer Spiritualität" (Hans Wolter, in ‚Scholastik' 31 [1956] 296). Ähnlich lobte Friedrich Wulf in ‚Geist und Leben' 29 (1956) 237. Laetitia Böhm entdeckte mehr: „. . . eigene Erwähnung verdienen dabei, zum Teil die Forderungen Aloys Schultes bestätigend, die Ausführungen des Verfassers über das auf dem Boden der hochmittelalterlichen Reformgedanken sich wandelnde Verhältnis von Bluts- und Gesinnungsadel. Manch aufschlußreiche Deutung erfahren wichtige Begriffe des mittelalterlichen Persönlichkeitsbildes, wie discretio, oboedientia, disciplina, oder auch die via regia . . . durch seine Materialfülle für den Historiker eine Fundgrube . . . ein wertvolles Arsenal von Material und Anregungen" (Historisches Jahrbuch 78 [1959] 233). Arno Borst fügt seiner Anerkennung hinzu: „Bessern ließe sich manches", und belegt mit acht Hinweisen – in der Neuauflage nicht berücksichtigt; er fährt fort: „Angesichts der Fülle des vom Vf. gebotenen Materials wird sich jeder Leser ähnliche berichtigende und ergänzende Notizen machen können, aber keiner wird leugnen, daß die ungewöhnlich umsichtige und eindringliche Untersuchung, durch ein vorzügliches Register erschlossen, die Forschung nicht nur um zahlreiche Einzelerkenntnisse, sondern um eine lebendige Anschauung von der weiblichen Spiritualität im Mittelalter bereichert hat" (ZfKG 68 [1967] 190).

Im ‚Deutschen Archiv' (13 [1957] 316 f.) sprach Irene Schmale-Ott die Erwartung aus, die sich auch wohl heute noch an den Titel knüpft: „. . . dessen Titel verspricht, über ein Gebiet Auskunft zu geben, mit dem sich die Forschung bislang noch nicht allzu intensiv abgegeben hat, nämlich mit dem Geistes- und Seelenleben der Frau im Mittelalter, einem wichtigen Teilgebiet der ‚Frauenfrage' also". Doch gibt die Rezensentin sofort ihrer Enttäuschung Ausdruck, zu unrecht, denn sie verlangte zuviel. Wir lesen: „Ein solches Speculum sagt naturgemäß mehr Grundsätzliches und Allgemeines aus, als daß es Einblick gäbe in eine konkrete historische Situation, es zeichnet die ideale Forderung und nicht den nur an konkreten Beispielen erkennbaren Geistes- und Seelenzustand der in klösterlicher Gemeinschaft lebenden Jungfrau". Hier könnte sich der Verfasser wehren: Das Speculum ist nicht reine Theorie, sondern aus der Praxis hervorgegangen zeigt es viele Hinweise auf konkrete Zustände, denen der sie aufarbeitende Historiker sorgsam nachzugehen hat. Daß dieses geschehen ist, gibt die Rezensentin zu: „. . . so soll doch anerkannt werden, daß der Vf. unendlichen Fleiß aufgewandt hat, um das Speculum in eine möglichst imponierende geistig-religiöse Tradition zu stellen". Einen weiteren Anlaß, sich enttäuscht zu fühlen, ersehen wir aus folgendem: „Noch ist etwas grundsätzlich anzumerken: in seinen Forderungen an die im Kloster lebende Frau unterscheidet sich dieses Speculum keineswegs in spezifischer Weise von den an den Mönch gestellten Forderungen körperlicher Zucht und geistig religiösen Strebens, wenn auch B. – zu Unrecht – meint, in dem beherrschenden Gedanken der Gottesliebe eine besondere Ausprägung weiblicher Frömmigkeit sehen zu dürfen". Auch hier wird zuviel verlangt: Mönche und Nonnen haben sich im Mittelalter ebenso wenig wie Männer und Frauen spezifisch unterschieden, gehörten sie doch alle zur species Mensch, legten wenig Wert auf weitere seelische Spezifizierung und waren übergangslos Individua. Das ist sehr grob gesagt, und man darf es jedenfalls nicht laut sagen, ob oder wenn es heute noch so ist; man sollte aber verstehen, wenn Theologen sich schwer tun, die geistige

Ausprägung weiblicher (wie auch männlicher) Eigenart darzustellen. Das gelang dann wenigstens in einem Fall dem Vf. völlig daneben. Er meinte, das Speculum trage der weiblichen Eigenart doch genügend Rechnung, nicht zuletzt dadurch, daß der männliche Autor bei der Abfassung seiner Schrift Rücksicht auf die Abneigung der Frau gegen sachliche Beweisführung genommen habe (S. 213): „Man wird zumindest einer Frau gestatten, diese Eigenschaft nicht als typisch weibliche Eigenart gelten lassen zu müssen!" Ja, geben wir gern zu, diese Stelle wäre in der Neuauflage zu entschärfen gewesen, zumindest als obiter dictum – fast die einzige Stelle, die quellenmäßig nicht wie sonst überreich, sondern überhaupt nicht belegt ist – ein Präjudiz, daß sie nicht zu belegen ist!

B. zeigt sich allgemein großzügig und Verbesserungen zugänglich, ja weist oft auf offene Forschungslücken hin: z.B. zur Frauenfrage: „es fehlt weitgehend an klärenden und wegbereitenden Vorarbeiten" (VI); zu weiblichen Religionsverbänden: „keineswegs ausreichend behandelte Geschichte . . . wie spärlich die Quellen für diese früheren Zeiten fließen" (VII); „das Versagen der Forschung im Falle anderer europäischer Gebiete besonders spürbar" (VIII); „. . . es bleibt eine umfassendere Durchsicht der bedeutsamen hagiographischen Überlieferung eine lockende Forschungsaufgabe" (VIII); „. . . im ganzen bleibt die Frage nach dem Verfasser bis auf weiteres offen und ungelöst" (16); „. . . Einfluß der Liturgie auf die Sprache der ma. Schriftsteller nach vorläufigen Versuchen noch weiter zu würdigen" (25); „. . . längst nicht alle Miniaturen veröffentlicht" (27); „. . . Würdigung des Zusammenhangs zwischen Text und Bild ist bisher erst für die Schriften Hildegards von Bingen unternommen worden" (30); zur geistigen Heimat, d.h. zur Einordnung in die Reformbewegungen: „. . . es muß mit einem Non liquet sein Bewenden haben" (32); zu Anselm von Canterbury: „. . . dessen Betrachtungen und Gebete über seinen anderen Arbeiten hier und da vergessen werden" (38); zu Rupert von Deutz: „. . . ruft nach besserer Würdigung als er sie bislang erfahren hat" (ebd.); zu Haimo von Halberstadt: „. . . das reiche, allerdings noch nicht endgültig durchgeprüfte Werk" (39); zur Umschreibung der Mönchsliteratur für Frauenklöster: „. . . eröffnet sich hier ein bisher unbeachtetes Forschungsgebiet, an dessen Erschließung auch die dt. Literaturwissenschaft sich zu beteiligen hätte" (38); zu Desideraten der weiblichen Patroziniumsforschung (61 u. 70); zur Allegorie der Quadriga (66); zur Blumenallegorie (81); zur Anrede mater (142); „. . . das Fehlen eigener Arbeiten über Frauenklöster hat schon H. Grundmann mit Recht beklagt" (152); zu Auseinandersetzungen mit Anselm, Abälard, Berengar (90.112.119); „Adel . . . aus der Sünde erklärt"? (ebd.), usw. usw.

Heute nach 27 Jahren stellt sich die Frage: Sind diese Lücken geschlossen? Wenn der Nachdruck unverändert blieb, und wenn keine Ergänzungsliste angefügt wurde, scheint der Herausgeber dies zu verneinen; er kann sich übrigens auf ein neuestes Urteil berufen: „Während Bücher und Artikel über die Frau sich häufen, liegen noch keine Monographien vor über ihr Bild bei Rupert von Deutz, Anselm von Canterbury, Abälard, Hildegard von Bingen und vielen anderen", schreibt kompetent Jean Leclercq, der Herausgeber der Opera sancti Bernardi, zugleich seine neueste Schrift ankündigend: „St. Bernard et les femmes", in seinem Artikel „Die Frau in der Mönchstheologie des Mittelalters", in ‚Internationale katholische Zeitschrift' 11 (1982) 353. Jedenfalls ist vieles offen und wir können die Neuauflage nur begrüßen ob ihrer starken Anregung, sich mit diesem wertvollen Stoff aufs neue und gründlich zu befassen. Vielleicht aber unterschätzt Leclercq unsern Verfasser, dessen Schrifttum er im wesentlichen kennt und zitiert, wenn er meint: „Zahlreiche Hinweise finden sich bei Matthäus Bernards, dessen Interesse aber der Frau in der Gesellschaft gilt: als Königin, Gattin, Mutter, Ordensfrau und nicht so sehr ihrer Stellung in der kirchlichen Dogmatik" (ebd.). Nun war B. in erster Linie Dogmatiker und Dogmengeschichtler, in keiner Weise angekränkelt vom Subjektivismus der New Moral; hier ist dies zu belegen mit seiner Ablehnung von Abälard und Eriugena (90.139.194.215). Auf festem dogmatischen Grund baut B. seine These auf und aus: Für viele Frauen (ähnlich, wenn auch anders für viele Männer) war der Eintritt in einen Konvent der einzige Weg, sich aus einer gewissen Enge zu lösen

und in einer größeren Gemeinschaft zu bewähren . . . zur reichen Erfüllung ihres Frauentums (vgl. Einleitung S.V.).

Mit dem aufrichtigen Wunsch, die Neuauflage möge viele Leserinnen finden, zumal unter der studierenden weiblichen Jugend wie unter den Theologiestudentinnen (und ihren Lehrern!) verbinden wir zwei besondere Wünsche: Man möge uns endlich die (leicht jetzt zu erarbeitende) Edition dieses speculum virginum schenken. Zweitens möchten wir anregen, die jeweils 11 Titel umfassenden Miniaturzyklen farbig zu edieren. B. hatte sich damals sehr um 8 Vierfarbendrucke bemüht, die in der Neuauflage zu farblosen, grauen Abzügen wurden. Mußte jetzt hier gespart werden, wo anscheinend der heutige Preis inflationsgerecht von DM 18,– auf DM 68,– klettern durfte?

Siegburg *Rhaban Haacke OSB*

J. Robert Wright, The Church and the English Crown 1305–1334. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 48 (1980), pp. XIX + 472.

The history of the English Church in the fourteenth century has been significantly coloured by protests and legislation in English parliaments and by the highly emotive language employed by English kings in their diplomatic exchanges with the papacy, which language was echoed in the statutes of Provisors (1351, 1393) and Praemunire (1353, 1365, 1393). Under the impact of studies by specialists seeking to test the reliability of these extreme expressions of criticism, an older image of a national monarch valiantly defending his kingdom against the onslaughts of an aggressive papacy has gradually given way to a more balanced assessment. In reality, the Church was losing ground before the inexorable advance of royal influence, and the papacy had to accommodate its financial and administrative actions to the realities of the secular monarch's control. In an important essay published in 1956, J. R. L. Highfield concluded that the reign of Edward III (1327–77) marked a significant stage in the establishment of political or state control over the Church in England. More recently, many studies on various aspects of ecclesiastical life in the fourteenth century have refined that opinion, and tended indeed to push back the period of transition into the reign of Edward II (1307–27) and the archiepiscopate of Walter Reynolds at Canterbury (1314–34). The recurring themes of these works have been the very high degree of cooperation between kings and popes, the expanding area of royal influence and control over the English Church, and the increasingly successful taxation of ecclesiastical institutions. Professor Wright's study on relations between the English crown and the Church now makes a significant contribution to this line of enquiry. His very detailed analysis of Archbishop Reynolds's register, together with papal records and the register of Andreas Sapiti, the king's proctor, provides a revealing record of the interrelationship of royal, papal and archiepiscopal jurisdiction in the running of the English Church in the early decades of the fourteenth century. Not surprisingly, in view of the nature of the sources used, Professor Wright directs attention principally to papal provisions and appointments, the exercise of ecclesiastical jurisdiction, and the impact of the papal constitutions *Ex debito* (1316 or 1320–21 or 1325) and *Execrabilis* (1317). His conclusions reinforce for the most part, with only minor modifications, those reached by earlier scholars in the field. The value of his study lies not in its discovery of new material of revisionary significance, nor in the proposal of novel interpretations, but in the careful presentation of the diverse and detailed evidence by which existing conclusions can be clarified and refined. For example, on the subject of papal provisions, he shows that roughly 75 % of the provisions issued by Clement V were effective, in contrast with about 50 % of those of John XXII; that about one quarter of the clerks appointed in this way were members of the royal administration; and that the king in fact supported many of the alien appointments that were made. Both king and archbishop secured more than they lost through the operation of this system; parish churches were in the main unaffected, lay patronage was undisturbed, and royal rights were protected by an insistence that the se-

cular endowment of bishoprics was within the grant of the king and not of the pope. In the context of abuse, the author clearly shows how the king's protection of royal clerks was a hindrance both to the elimination of non-residence and pluralism and to the implementation of *Execrabilis*.

The work ends with a carefully stated plea for a more favourable assessment of Archbishop Reynolds's primacy. Professor Wright justly claims that Reynolds was the victim of prejudiced accounts by fourteenth-century chroniclers, and argues that he could not have been as incompetent as Robert of Reading alleged. His thesis is that this cautious administrator has been undervalued in comparison with his predecessor, Robert Winchelsey, and that the uneventful record of peaceful cooperation with the king, which is the chief feature of his period as archbishop, suffers by contrast with the excitement of a pontificate of confrontation. This may indeed be so, but something more than a modest personal library and evidence of support for university clerks is necessary to improve his reputation. It is all the more significant that May McKisack placed Reynolds among the small number of 'real scandals', since her own sympathetic and perceptive account of the fourteenth-century episcopate did much to redress the balance of scholarly opinion in favour of the prelates condemned by Wycliffe as 'Caesarian'. Much will therefore depend on our interpretation of the profound transformation that occurred in the personnel of the English episcopate during Reynolds's primacy, and on our assessment of the part he played in bringing it about. From 1316 onwards, Edward II. secured virtual control of episcopal appointments, and, by the end of his reign, twelve English bishops were royal servants, elevated through royal influence. This politicization of the episcopate, which was also reflected through the whole spectrum of dignities in the leading English cathedrals, had a profound effect on the nature of the English ecclesiastical establishment and on its relationship both with the crown and with the papacy. If grosser scandals were on the whole absent, and standards of education higher than ever before for the generality of the beneficed clergy, the increasingly political aspect presented by the bishops undermined their claim to an independent position in the state, and laid them open not only to the intemperate attacks of Wycliffe and the Lollards but also to the measured criticisms of moderate reformers. It explains, in part at least, the unpopularity of ecclesiastical administrators which manifested itself in popular protest and parliamentary statute. The political bishops who, in Langland's memorable phrase, 'lodged in London in Lent and the long year after', were the product of an accommodation between crown and Church which worked to the benefit of the former and to the discredit of the latter. This was no new development in English ecclesiastical life. The use of episcopal and clerical appointments to support public political administration was established practice from the time of the Norman settlement; but, from the reign of Stephen (1135–54), some kind of balance was usually maintained between administrative/political and spiritual promotions; and through the whole of the thirteenth century, except perhaps for the election of Boniface of Savoy, the primacy was protected from royal exploitation by the vigilance of the Canterbury electors, with papal support.

The translation of Walter Reynolds from Worcester to Canterbury in 1314 marked a decisive break with thirteenth-century traditions, in the promotion of an avowed curialist to the principal English see, and intensified a trend in episcopal appointments which culminated by 1325 in the creation of the most flagrantly political bench of bishops since the days of the Norman kings – a trend which continued for the rest of the century. How far responsibility for this dramatic change should be attributed to the pliant attitude of Reynolds himself is an open question – but it is a crucial consideration in attempting a re-evaluation of his career as primate of the English Church. By concentrating on points of administrative contact between the Church and the English crown, Professor Wright has denied himself discussion of the broader questions of influence and responsibility upon which a true assessment of the primacy of Walter Reynolds must depend. However important his establishment of harmonious relations between Church and crown may have been, this archbishop was not the one to oppose or even discourage the promotion of royal clerks, the protection of pluralists, and the 92 % sha-

re in papally-imposed clerical taxation which Edward II. secured; nor would he disapprove of the appointment of bishops of like character with himself. In commending the practical compromises on questions of provision and jurisdiction, Professor Wright does not perhaps ponder sufficiently the deeper consequences for the English Church of the primacy of a political place-man who acquiesced in all that the monarchy wanted.

London *Anne J. Duggan*

Anders Piltz: The World of Medieval Learning. Translated into English by David Jones. Oxford (Basil Blackwell Publisher) 1981. 299 S., geb., £ 15.00.

Das zuerst 1978 in Stockholm erschienene, 1981 in revidierter Fassung ins Englische übersetzte Buch von A. Piltz ist in die Reihe der immer zahlreicher werdenden Werke einzureihen, die den philosophisch-, erziehungs-, sozial- oder kirchengeschichtlich Interessierten mit Hintergrundinformationen und -materialien versorgen, die zu einem vertiefteren und (noch) besseren Verständnis der bekannten Hauptströmungen und Prinzipien des mittelalterlichen Denkens beitragen. Piltz konzentriert sich in seinen Ausführungen vor allem auf die Scholastik und versucht mit einer Fülle anschaulicher Details dem heutigen Leser die damalige Welt mit ‚einer für alle gleichen inneren Landschaft' näherzubringen, ihn mit ihren wichtigsten Bildungszielen und vor allem mit der für alle Gebildeten gleichermaßen gültigen und akzeptierten Terminologie für wissenschaftliche Analysen und Kommunikation vertraut zu machen (vgl. IX, X).

Mit raschen Zügen werden im 1. Kapitel (The Background, S. 1–51) die innovativen und zugleich strukturierenden Einflüsse der Kirche auf die Entwicklung der europäischen Kultur seit dem Zusammenbruch des römischen Reiches bis zur Frühscholastik skizziert. Die Grundgedanken einzelner Kirchenväter werden dabei ebenso herausgestellt und gewürdigt wie die Bedeutung des Mönchstums und der kirchlichen Institutionen im Hinblick auf ihren Einfluß auf Form und Inhalt des innerkirchlichen Denkens oder des Aufbaus des karolingischen Schulsystems. Erläuterungen zur Funktion der ‚septem artes liberales', zur Interpretation des ‚vierfachen Schriftsinns', zur literarischen Produktion in den Klöstern oder zur beginnenden systematischen medizinischen Ausbildung bereiten die folgende intensivere Behandlung der neueren Denkweisen innerhalb der scholastischen Philosophie vor. – Die Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert steht im Mittelpunkt des 2. Kapitels (The New Learning, S. 53–123). Der Leser wird mit Terminologie und Struktur der aristotelischen Logik und Weltanschauung vertraut gemacht und kann anhand ausgewählter Abschnitte aus den Werken der großen Theologen (etwa von Abaelard, Anselm von Canterbury, Lombardus u.a.) den Erkenntnisfortschritt nachvollziehen, den der durch neue Übersetzungen ermöglichte direkte Zugang zum Gesamtwerk Aristoteles eröffnete – im Vergleich zur bis dahin bekannten ‚logica vetus', der über Porphyrios und Boethius vermittelten fragmentarisch gebliebenen Rezeption. – Den die Wiederentdeckung der aristotelischen Philosophie begleitende Aufbau der Universitäten behandelt gesondert das 3. Kapitel (The University: Form and Contents, S. 125–158). Die strukturelle Gliederung des Lehrkörpers oder Grundmuster akademischer Lehre werden exemplarisch durch die Beschreibung der Universitäten von Paris und Bologna erläutert und es wird aufgezeigt, daß neben die philosophischen und theologischen Lehrinhalte verstärkt eine theoretische und praktische medizinische Ausbildung tritt. – Das umfangreiche letzte Kapitel (Scholasticism: the Masters and their Schools, S. 159–260) hat zwei Schwerpunkte: Der erste Teil steht im Sinne Augustinus noch ganz unter dem Aspekt der Einheit und gegenseitigen Förderung von Wissen und Glauben; als Grundlage dienen kurze Verweise auf Bonaventura und Albertus Magnus sowie eine ausführliche Präsentation des Werkes von Thomas von Aquin und seiner aristotelischen Basis (S. 178–218). Der zweite Teil verdeutlicht die zunehmenden, durch die erkenntnistheoretischen Studien Duns Scotus und Ockhams geförderten emanzipatorischen Tendenzen in der Philosophie, die im 14. Jahrhundert in den Grundlagendisputationen der verschiedenen Schulen (vgl. Realisten vs. Nominalisten) immer offensichtlicher wurden.

Aus philosophie- und kirchengeschichtlicher Sicht bringen die Ausführungen von Piltz nichts Neues; das Buch hat auch nur einführende Zielsetzungen. Auf die Schwierigkeiten, in einem Band „the complexity of the medieval world of learning" vorzustellen, weist der Autor im Vorwort selbst hin. Dennoch darf gefragt werden, weshalb sozialgeschichtlich so bedeutsame Faktoren wie das Rittertum oder die Kreuzzüge ebensowenig Beachtung finden wie die mystischen Strömungen der Hochscholastik. Manchmal unterbrechen erläuternde Einschübe zusammenhängende Gedankengänge; so hätten m.E. die beiden Abschnitte über die Mnemotechnik im 4. Kapitel ihren logischen Ort im vorhergehenden Kapitel über das akademische Lehren und Lernen. Im ganzen ist aber die didaktisch ansprechende, sich auf Wesentliches beschränkende, Simplifizierungen vermeidende und doch sich stets verständlich machende Darstellung dieser nicht immer leicht vermittelbaren Thematik zu loben. Neben der Einführung in die scholastische Terminologie liegt der Wert dieses Buches in der Darbietung der ausführlich kommentierten und interpretierten Materialien begründet, die ziemlich genau die Hälfte des Werkes beanspruchen. Piltz, der Dozent für Latein an der Universität von Uppsala/Schweden ist, hat nicht nur Texte aus zeitgenössischen, medizinischen und philosophischen Lehrbüchern zusammengestellt, sondern hat vor allem Holzschnitte und Skizzen zusammengetragen, die bereits dem mittelalterlichen Studenten bzw. Dozenten als Lehr- oder Anschauungsmaterial dienten. Gerade deswegen darf mit Recht gesagt werden, daß die Ziele des Buches „arousing interest in only a few aspects of medieval culture" und „presenting some of the most important elements in the educational ideals of the period and the terminology that was used to deal with them" (IX, X) voll erreicht sind. Auch dem Verlag ist für die sorgfältige, großzügige, mit lateinischen Marginalien sowie chronologischen Tabellen und Index versehene Ausgabe zu danken, wenngleich angemerkt werden muß, daß man sich eine deutlichere Trennung im Schriftbild zwischen dem durchgängigen Text und längeren Zitaten bzw. Bildkommentaren wünschte. Abschließend möchte der Rezensent eine Übersetzung ins Deutsche anregen, da mit diesem Buch anschauliche Zugänge zum Verständnis der Philosophie und Allgemeinbildung im Mittelalter eröffnet und die neuzeitlichen Rationalismus und Skeptizismus vorbereitenden Denkhaltungen erhellt werden.

Bonn *Heinz-Jürgen Joppien*

Reformation

Joseph Lortz: Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe (6. Auflage), mit einem Nachwort von Peter Manns. Freiburg i.B. (Herder) 1982. Zwei Teile in einem Band: Teil I = 437 S., Teil II = 391 S., Ln. DM 38,–.

Es ist sehr verdienstlich, daß diese bekannte Untersuchung des namhaften katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz (1887–1975), die erstmals 1939/40 erschienen ist, zum Lutherjahr 1983 nun in einer 6. Auflage erscheint. Die beiden Teile der ursprünglich zweibändigen Originalausgabe sind jetzt zu einem Band vereint. Der Lortz-Schüler Peter Manns, der zugleich Nachfolger im Amt des Direktors des von J. Lortz begründeten Mainzer „Instituts für Europäische Geschichte" ist, hat ein umfangreiches Nachwort: „Lortz, Luther und der Papst" zu dieser unveränderten Neuausgabe auf den Seiten 353–391 des zweiten Teiles beigegeben. Daß gerade P. Manns diese Ausgabe und dieses Nachwort verantwortet, ist sehr zu begrüßen. Denn P. Manns ist unter den Lortz-Schülern derjenige, der am meisten Interesse an der Historie und an den historischen Tatsachen in allen seinen Veröffentlichungen gezeigt hat, – wie es ja Lortz gerade auch in der vorliegenden Untersuchung um den *„historischen Sinn"* (I, S. 4) gegangen ist. Es sei hier darauf hingewiesen, daß Peter Manns schon vor Jahren in seiner Veröffentlichung: „Luther-Forschung heute" (Steiner Verlag, Wiesbaden 1967) auf S. 70 gegen O. H. Pesch und G. Ebeling, die beide unhistorisch vom Ansatz der Dilthey'schen Hermeneutik die Deutungen über die Tatsachen stellen, zur Verteidigung der Historie

die kritischen Worte geschrieben hat: „Luther wird nicht aus sich selbst verstanden und für die Gegenwart erschlossen, sondern er wird im Lichte moderner Vorstellungen gedeutet und gegen seine authentischen Anliegen wesenswidrig ‚systematisiert'". In meinem Büchlein: „Vorwärts zu den Tatsachen. Zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch" (3. Auflage, 56 S., F. Reinhardt-Verlag, Basel 1981) bin ich auf diese Zusammenhänge auf S. 49–52 noch näher eingegangen.

Es ist J. Lortz in seiner nun neu vorliegenden Untersuchung: „Die Reformation in Deutschland" (anders als heute G. Ebeling, O. H. Pesch und ihre Anhänger der „Hermeneutik") nicht nur um die *Historie* gegangen, sondern auch um die Ablehnung und Überwindung des „dogmenlosen und deshalb ewig schwankenden Liberalismus" (I, S. 4). In diesem historisch-positiven Sinne hat J. Lortz im Blick auf das Spätmittelalter nicht von „Ursachen", sondern lieber von *Voraussetzungen* sprechen wollen (I, S. 5–7). Von hier aus entwickelt J. Lortz seine Eingangsthese: „Die Reformation wurde verursacht durch die Auflösung der Grundprinzipien und Grundgestaltungen, die das Mittelalter trugen" (I, S. 7). Es ist J. Lortz um die *„Idee des Katholischen"* (I, S. 15) gegangen, die er im Spätmittelalter – und vor allem bei Ockham und Erasmus von Rotterdam – *verdunkelt* (I, S. 15) sah. Luther aber rang – so hat es J. Lortz mit den oft zitierten Worten formuliert – „in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war" (I, S. 176).

In diesem Zusammenhang hat P. Manns in seinem Schlußwort zwei Bereiche zusammengestellt, in denen den Ergebnissen von J. Lortz „mehr oder minder widersprochen wurde" (II, 360).

1. Dazu gehört zunächst der Bereich des Ockhamismus. J. Lortz hat dargelegt: „Ockham war eine fundamental unkatholische Natur" (I, S. 176). Und J. Lortz hat weiter ausgeführt: „Dieser Ockhamismus war, von der hochmittelalterlichen Schule her gesehen, kein ‚System', sondern dessen Leugnung. Er war eine Frage, keine Antwort. Und zwar . . . eine unlösbare Frage. Dieses Unlösbare hat Luther empfunden, entdeckt, in seiner ganzen seelenmordenden Unbarmherzigkeit durchlebt und für sich herausgestellt. Und dann riß er hindurch, indem er den Ockhamismus sozusagen aus der Theologie löste und dessen einzelne Begriffe rein aus der Offenbarung aufzufassen versuchte, von dieser Seite also den Ockhamismus abstieß. Das bedeutete: a) daß Luther den ‚Begriff' Gott zur Realität des biblischen Vaters Jesu Christi, des Verkünders der Frohbotschaft, zurückführte; und b) daß er das andere Element des Ockhamismus zerstörte, indem er die Kraft des menschlichen Willens leugnete" (I, S. 174). Wenn in neuerer Zeit unter anderen L. Grane, B. Hägglund und H. A. Oberman entgegen den Ergebnissen von J. Lortz Luther zum Ockhamisten gemacht haben, so hätte P. Manns, der diese Namen und ihre Bemerkungen in seinem „Nachwort" vorführt (II, S. 362 ff.), ruhig in ganzer Bestimmtheit feststellen dürfen, daß J. Lortz in dieser Sache die historischen Quellen auf seiner Seite hat. Martin Luther hat ja in seiner „Disputatio contra scholasticam theologiam" (September 1517; WA 1, S. 221 ff.) in umfassender Weise sowohl Ockham als auch den Haupt-Ockhamisten Gabriel Biel ganz und gar abgelehnt.

2. Das zweite ist der Bereich des erasmischen Humanismus. Diesem Bereich hat J. Lortz vor allem „theologische Unklarheit" (I, S. 137) vorgeworfen und von Erasmus gesagt: „Er ist vollendete Undeutlichkeit" (I, S. 133). P. Manns hat nun in seinem Nachwort (vgl. II, S. 370–377, bes. S. 375) alle diejenigen Forscher aufgezählt, die eine andere Auffassung von Erasmus vorgetragen haben, darunter auch mich mit meiner Darstellung „Die Theologie des Erasmus" (2 Bände, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1966).

Hierzu ist zu sagen, daß das Problem gar nicht an der Stelle gegensätzlicher Auffassungen liegt. Es läßt sich leicht zeigen, daß Erasmus in allen seinen zahlreichen Schriften klar umrissen hat, was er gewollt hat: 1. Eine Einbeziehung der Philosophie ins theologische Arbeiten als Propädeutik, 2. eine Überordnung der Theologie und Hermeneutik über die Bibel, 3. eine Überordnung der Kirche und ihrer leitenden Organe über die Bibel. Mit diesem klaren theologischen Programm hat Erasmus einerseits die scholasti-

sche katholische Tradition – insbesondere des Thomas von Aquin – fortgesetzt und andererseits über Melanchthon selbst die nach Luther benannte Konfession erobert. *Hier* liegt das historische Problem! Wilhelm *Maurer* hat in seinen „Gesammelten Aufsätzen", die im Jahre 1970 im Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht erschienen sind, die Tatsache festgehalten, daß Erasmus mit der Einbeziehung der Philosophie und Hermeneutik in der nach Luther benannten Konfession „schließlich triumphierte", vgl. a.a.O., Band II, S. 402. Diese Eroberung des „Protestantismus" durch Erasmus hat u.a. auch der langjährige Göttinger Kirchenhistoriker Hermann *Dörries* in seiner Abhandlung gesehen: „Erasmus oder Luther", in: Kerygma und Melos, Festschrift für Christhard Mahrenholz zum 70. Geburtstag, Kassel und Berlin 1970, S. 533–570). Diese ganze Literatur mit den dazugehörigen Quellen habe ich aufgearbeitet in den beiden Bänden: „Luther oder Erasmus", Friedrich Reinhardt-Verlag, Basel 1972 und 1978.

Wenn P. Manns in seinem „Nachwort" schreibt: „Für J. Lortz war es über jeden Zweifel erhaben, daß die lutherische Kirche nach der Schrift letztlich aus dem geistlichen Erbe Luthers lebt . . ." (II, S. 391), so darf historisch nie vergessen werden, daß die „lutherische Kirche" dieses Erbe der Bibel einst und heute auf Grund des Einflusses des Erasmus durch philosophische und politische Überfremdung immer wieder vergessen hat. Diese Tatsache muß der Historiker berücksichtigen.

3. Auch in einem dritten Bereich läßt sich zeigen, daß nicht das Aufzählen verschiedener Meinungen die Konsequenz der Lortz'schen Untersuchung sein kann, (wie das P. Manns unter der Überschrift: „Martin Luther" in seinem „Nachwort", II, S. 377–379) tut), – sondern die Wahrheit der Historie selbst will berücksichtigt sein und sich durchsetzen. In seinem Kapitel 6: „Das Landeskirchentum" (I, S. 139 ff.) hat J. Lortz unter Nichtbeachtung der Quellen zu vorschnell behauptet: „Das Fürstentum der Territorien hat die Reformation zum Siege geführt" (I, S. 144). Diese Auffassung ist dann später von dem Lortz-Schüler E. Iserloh zum Begriff „Fürstenreformation" weitergebildet worden, vgl. das „Handbuch der Kirchengeschichte", Band IV, Herder-Verlag, Freiburg 1967, S. 217 ff.

Wir wissen aber heute auf Grund der historischen Quellenforschung W. Diehls, W. Maurers und anderer, daß die Reformation gerade auch in den deutschen Territorien *von unten* erfolgt ist, „ohne mein Zutun", wie der Landesherr Wilhelm v. Fürstenberg für sein Gebiet der Ortenau (in Baden) einmal gesagt hat. Als „evangelische Bewegung" (W. Diehl, M. Maurer, F. Lau) hat sich die Reformation gerade gegen die Fürsten in den Territorien durchgesetzt. „Ich habe nichts getan, das Wort Gottes hat alles gehandelt und ausgerichtet", wie Luther selbst in seinen „Invocavitpredigten" im März 1522 gesagt hat, vgl. WA 10 III, S. 19.

Deshalb kann die Auffassung der „Fürstenreformation" vom Historiker nicht auf die Reformation angewandt werden. Mit diesem Begriff der „Fürstenreformation" arbeitet ja auch die marxistische Geschichtsschreiberei, und es müßte notwendigerweise eine Abgrenzung und Klärung erfolgen, wenn man mit J. Lortz die zitierte Meinung vertreten will, „das Fürstentum der Territorien hat die Reformation zum Siege geführt" (I, S. 144). Es ist gerade der von P. Manns in seinem „Nachwort" mehrfach gerügte (vgl. II, S. 355 u.ö.) R. Bäumer, der in der „Kleinen deutschen Kirchengeschichte", die anläßlich des Papstbesuches 1980 im Herder-Verlag herausgekommen ist, mit der Auffassung der „Fürstenreformation" nur Schaden angerichtet hat.

Zum Schluß: Das vorliegende Buch hat bereits zu Lebzeiten von J. Lortz in den voraufgegangenen Auflagen Geschichte gemacht. Das kann das Nachwort von P. Manns auf jeder Seite verdeutlichen. Man braucht nicht Prophet zu sein, um zu sagen: Auch die posthum jetzt veröffentlichte 6. Auflage dieses Buches wird Geschichte machen.

Marburg/Lahn *Ernst-Wilhelm Kohls*

Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation: Beck'sche Elementarbücher, München: Beck 1982.

R. Wohlfeil führt mit diesem Elementarbuch in die Reformation als historischen Pro-

blemzusammenhang ein, indem er ineins mit der Konstituierung der Hauptbegriffe der Reformation die gegenwärtigen und traditionellen Konstitutions- und Interpretationsmuster diskutiert.

Sogenannte Grundfragen der Reformation wie z.B. die nach ihrem Verhältnis zu den Bewegungen der „Schwärmer" und „Täufer", zu den aufständischen Bauern und zu den Erhebungen in den Städten begegnen dem Leser nicht einfach aus der Darstellung von „Tatsachen", sondern aus solchen in ihrem Sinn und den Möglichkeiten ihrer Beantwortung relativen, auf ein jeweiliges geschichtlich bedingtes und historisch analysierbares Erkenntnisinteresse bezogene Frage*stellungen*, wie etwa die nach der Bedeutung der Reformation für den strukturellen und ideologischen Ablösungsprozeß vom Mittelalter.

Indem Wohlfeil derartig auf die Konstituierung eines historischen Problembewußtseins beim Leser abzielt, wird diesem aufs Ganze gesehen die Unmöglichkeit sogenannter voraussetzungsloser Geschichtsforschung einsichtig und verstehbar, weshalb der Verfasser gleich anfangs seinen sozial-geschichtlichen Ansatz und seine persönliche Beziehung zum christlichen Glauben offenlegt.

So ist das Buch *Paradigma* für eine die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, den methodischen Ansatz und die hermeneutischen Grenzen ihres Verstehens reflektierende historische Forschung und zugleich Vermittlung von Grundlagenwissen im Sinne begründeten und zur Begründung fähigen Wissens.

Der sozialgeschichtliche Ansatz präjudiziert schon sowohl den Umfang als auch den Inhalt des ersten Kapitels „Grundzüge der Geschichte", in welchem Wohlfeil seiner Arbeit eine knappe historische Übersicht voranstellt: mit der Ausdehnung des Zeitraums vom Jahr des Thesenanschlags 1517 über den Augsburger Religionsfrieden 1555 hinaus bis hin zum Jahr des Westfälischen Friedens 1648 stellt er in dieser Übersicht die deutsche Reformation in den europäischen Zusammenhang und damit in die Geschichte einer tiefgreifenden Krise der alteuropäischen Gesellschaft, und mit der genauen Beschreibung des Phasenwechsels von den Jahren 1521–1525 zu den Jahren 1525–1531 hebt er den in diesem Wandel enthaltenen gesellschaftlichen Funktionswandel der Reformation hervor. Während sich nämlich in den Jahren 1521–1525 Massenbewegungen unter Realisierung der gesellschafts- und herrschaftskritischen Momente reformatorischer Lehren als reformatorische Bewegungen konstituieren konnte, ging nach der Niederschlagung des Bauernaufstandes die Reformation in den institutionellen, rechtlichen *Herrschaftsakt* der Reformierung von Territorien über, der gerade nicht mehr die soziale Veränderung, als vielmehr die Restauration der überkommenen Sozialordnung und die Errichtung einer auf Mediatisierung ständischer Herrschaft aufbauenden souveränen Territorialgewalt zum Ziel hatte.

Im zweiten Kapitel „Begrifflichkeit – Terminologie – Erkenntniswege" zeitigt der sozialgeschichtliche Ansatz einschneidende Konsequenzen bei der Konstituierung des Begriffs Reformation.

Zunächst wird in einer Auseinandersetzung mit traditionellen und neuen Begriffsbestimmungen verdeutlicht, wie wenig der Begriff allein auszusagen vermag, wenn er sowohl sektoral Kirchenreformation, als auch ganzheitlich den gesellschaftlichen und ideologischen Ablösungsprozeß aus den Strukturen des Mittelalters bezeichnen kann. Dann wird gegen die Gefahr inhaltlicher Verengung, die die soziale Relevanz und Allgemeinheit der damaligen Kirchlichkeit außer Acht läßt, und gegen die kritiklose Ausweitung, die nicht eigentlich mehr nach den subjektiven Bedingungen und der subjektiven Gestalt des Ablösungsprozesses fragt, der sozialgeschichtliche Inhalt des Begriffs Reformation angedeutet: „Die deutsche Reformation war . . . ein mannigfaltig und tief mit der Fülle und Breite geschichtlicher Prozesse in Wechselwirkung verflochtenes Geschehen, das sowohl in seinen Voraussetzungen und Bedingungen, als auch in seinem Ablauf sowie in seinen Ergebnissen und Wirkungen im europäischen Zusammenhang eingebunden war in eine Krise der alteuropäisch-altständischen Gesellschaft. Spezifisch deutsch war die Reformation insofern, als sie ausging von jenem Römischen Reich deutscher Nation, das infolge des strukturellen Wandels in zentralen europäischen Ländern besonders stark von Krisen und sozialen Auseinandersetzung betroffen war. Ursprüng-

lich deutsch war sie wegen Martin Luther, der sie nicht nur auslöste, sondern als Kirchenreformation vorantrieb und in dessen Persönlichkeit sie eine äußerst aktive und geschichtlich wirksame Kraft besaß. Doch war Luther weder Revolutionär noch folgte etwa die Reformation als historischer Prozeß zwangsläufig auf die Thesenverkündigung von 1517 oder hat es gar unumgänglich, gewissermaßen gesetzmäßig zur Reformation kommen müssen" (73).

Für die nähere inhaltliche Bestimmung eines solchen Begriffs sind die reformatorischen Lehren und die Bewegungen wichtige analytische Erkenntnismittel. Die Bedeutung reformatorischer Theologie für die Gewinnung sozialgeschichtlicher Erkenntnisse ergibt sich aus der am Anfang des 16. Jhs. noch voll wirksamen mittelalterlichen Ungeschiedenheit von Religiosität und sozialem Leben, derentwegen soziale Konflikte, da wo sie innerhalb der Gesellschaft überhaupt thematisierbar waren, nur indirekt auf theologischer Ebene thematisiert wurden. So bestätigte das reformatorische Schriftprinzip seine hohe Bedeutung damit, daß es dem Autoritätskonflikt mit der Römischen Kirche Ausdruck verlieh. Reformatorische Lehren sind also deswegen für die sozialgeschichtliche Forschung erkenntnisrelevant, weil sich an den in ihnen verhandelten Frage- und Problemstellungen erkennen läßt, welche gesellschaftlichen Konflikte zur Zeit der Reformation anstanden. Demgegenüber lassen die reformatorischen Bewegungen und die in ihnen wirksame soziale Relevanz der Lehren erkennen, wo und von wem die Konflikte thematisiert wurden.

Doch führen diesbezügliche Analysen, etwa die der sozialen Schichtung innerhalb der Bewegungen, zu der Frage, ob sich hier überhaupt ein einheitlicher Subjektsbegriff konstituieren läßt.

Im letzten Kapitel „Probleme-Forschungskontroversen" führt Wohlfeil in die generelle Schwierigkeit, die deutsche Reformation hinsichtlich der in ihr entscheidend wirksamen sozialen Formationen zu bestimmen, ein und bestätigt so die Relevanz des sozialgeschichtlichen Erkenntnisinteresses für die gegenwärtige Forschung, wenn er die kontroversen Hypothesen dazu diskutiert. So schränkt er zunächst die Gültigkeit der These, die deutsche Reformation sei im wesentlichen eine Angelegenheit der Städte gewesen, auf die Phase von 1521–1525 ein, weil ja mit dem eingangs hervorgehobenen gesellschaftlichen Funktionswandel seit 1525 ein Übergang der Initiative auf die Territorien zu verzeichnen ist. An diesem formalen Aspekt schließt Wohlfeil dann die strukturelle Frage nach der spezifischen Öffentlichkeit der Reformation an, indem er die Hypothese, die reformatorische Öffentlichkeit sei in wesentlichen Punkten bereits der bürgerlichen vergleichbar, zur Diskussion stellt.

Unter Berufung auf den historischen Befund falsifiziert er den in dieser Hypothese vorausgesetzten Strukturwandel der Öffentlichkeit und weist dabei nach, daß der reformatorischen Öffentlichkeit zwei wichtige Momente, nämlich die Schriftlichkeit als Hauptmodus der Kommunikation und das Bürgertum *im Unterschied* zum klassischen Stadtbürgertum fehlen. *Reformatorische* Öffentlichkeit vollzieht sich nicht in der Abstraktheit und Ständigkeit der Kommunikation, in der das Publikum schon zum Subjekt politischer Kommunikation geworden ist, sondern in der sinnlichen Konkretheit und Spontaneität, in der sich politische Bewegungen zum Subjekt politischen Handelns erheben.

Darüber kann demnach nicht in abstracto als von einer Folge bestimmter gesellschaftlicher und ökonomischer Gegebenheiten gehandelt werden, sondern nur so, daß diese Öffentlichkeit zugleich in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und in ihrer gesellschaftlich bedingenden Konkretion erscheint.

Gerade diese Frage nach der wissenschaftlichen Möglichkeit sogenannter monokausaler Erklärung der Reformation als eine bloße Folgebestimmung innerhalb eines stringenten Ableitungsverfahrens aus sozio-ökonomischen Notwendigkeiten behandelt Wohlfeil dann ausführlich am Schluß seines Buches, indem er sich mit dem marxistischen Verständnis der Reformation als frühbürgerliche Revolution, vor allem mit den Aussagen zu einem einheitlichen Subjekt (bürgerliche Revolution ohne zureichend subjektiv bestimmbares Bürgertum), zu dessen objektiver Bestimmtheit in einem ökonomischen Interesse von konstitutiver Allgemeinheit und zur allgemeinen Voraussetzung ei-

ner ökonomisch fundierten Krisensituation des Reiches auseinandersetzt. Wohlfeil kritisiert, ohne methodisch hinter der Tatsache zurückzubleiben, daß sich der marxistische Begriff von Reformation in den neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen von Subjektivität hält, gerade im Sinne dieser Bedingungen wiederum mit dem historischen Befund vor allem die Behauptung einer allgemeinen ökonomischen Krise des Reiches. Von einer solchen Krise, die notwendig zu einer allgemeinen sozialen Veränderung mit der Reformation hätte führen müssen, könne keine Rede sein, vielmehr sei die Reformation selbst erst diese allgemeine Krise des Reiches gewesen. Erst in ihr habe sich die integrale Erfassung der *diversen* Krisenmomente vollzogen und sei als allgemeine Krise des Reiches wirksam geworden. Für den kirchengeschichtlich arbeitenden Leser dürfte die besondere Bedeutung dieses vorzüglichen Buches von R. Wohlfeil in der Tatsache liegen, daß der sozialgeschichtliche Ansatz den autonomen Beitrag der Religion zur Konstitution der Gesellschaft wissenschaftlich anzuerkennen vermag.

Da nun aber diese Gesellschaft hinsichtlich ihrer präzisen Bestimmungen wissenschaftlich noch aussteht und hinsichtlich ihrer Bestimmtheit gerade an der religiösen Thematisierung ihrer Konflikte erkannt werden kann, bestünde die Aufgabe der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin darin, zu erörtern, was unter den Bedingungen des einheitlich zu denkenden Glaubensinhaltes und seiner vielfältigen ideellen und strukturellen Realisierungsmöglichkeiten gesellschaftlich überhaupt thematisierbar war.

Göttingen *Friedrich Seven*

Hans-Joachim Köhler: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, Beiträge zum Tübinger Symposion 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, hg. von Volker Press und Ernst Walter Zeeden, Bd. 13), Klett-Cotta, Stuttgart 1980, 636 S.

Der der Erinnerung an Josef Benzing gewidmete reichhaltige Sammelband enthält nach einem Vorwort 19 Beiträge, die, entsprechend dem breiten Spektrum von Auswertungsmöglichkeiten von Flugschriften überhaupt, von Vertretern verschiedener Fachrichtungen geschrieben wurden. Sprach- und Literaturgeschichte sind ebenso vertreten wie Sozialhistorie und Theologiegeschichte. Nach Einführung in die Fragestellungen und Methoden zur Interpretation frühneuzeitlicher Flugschriften (H.-J. Köhler), wobei die Probleme der kommunikationswissenschaftlichen Forschung der letzten Jahre und die Versuche einer Theoriebildung, auch der Stand literatursoziologischer Forschung (mit reicher Literatur S. 12), berücksichtigt sind, werden die Flugschriften des 16. Jahrhunderts spezieller in den Blick genommen, zunächst von bibliothekarischen und buchdruckgeschichtlichen Aspekten her (Frédéric Hartweg: Buchdruck und Druckersprachen), sodann von forschungsleitenden Fragestellungen aus. Da wäre hervorzuheben Robert W. Scribners Beitrag „Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen?" Er zeigt, daß das Verhältnis zwischen mündlicher und gedruckter Mitteilung sehr komplex war; zu denken ist dabei an Gesang, öffentliche Aktionen und Demonstrationen, auch an das Bild, das bei Beginn der Luther-Sache von erheblicher propagandistischer Bedeutung war. Zu dieser Thematik (S. 71) wären bibliographische Hinweise erwünscht. Hauptsächlich am Beispiel Eberlin von Günzburg bietet Monika Rössing-Hager unter dem auch anders assoziierbaren Titel „Wie stark findet der nichtlesekundige Rezipient Berücksichtigung in den Flugschriften" eindringliche Überlegungen zu Sprache, Satzbau, Wortstellung, Wortgruppen usw.; auch von der Länge her (S. 77–137) ein herausragender, sich fast zur Monographie hin entwickelnder Beitrag. Daran reihen sich Richard G. Cole (The Reformation Pamphlet and Communication Process) und Peter Ukena (Flugschriften und verwandte Medien im Kommunikationsprozeß zwischen Reformation und Frühaufklärung), die besser hinter Hartweg zu stehen gekommen wären, wie man überhaupt über die Logik der Anordnung des Gebotenen streiten kann.

Den Reformationshistoriker werden einige Themen besonders interessieren. Heraus-

gegriffen seien Steven Ozment (The Social History of the Reformation: What can we learn from Pamphlets?), der bei Erörterung Wenzelaus Lincks die einschlägigen Veröffentlichungen von Jürgen Lortz nicht erwähnt (S. 183–187), sowie der zwanglos das Thema weiterführende Beitrag Adolf Laubes (Zur Rolle sozial-ökonomischer Fragen in frühreformatorischen Flugschriften). Von den vielen besprochenen Autoren unterscheide sich allein Müntzers Position (nicht Liebesgebot als Antrieb zu sozialer Verantwortung, sondern Leidensgebot). Ob diese Alternative wirklich haltbar ist (S. 223)? Nicht weniger interessieren Erdmann Weyrauchs „Überlegungen zur Bedeutung des Buches im Jahrhundert der Reformation", die die Forschungslage recht umfassend charakterisieren, und Bernd Moellers Bemerkungen zum Thema „Predigten in reformatorischen Flugschriften". Die Judenfrage in der Perspektive der Flugschriften beleuchtet, in Fortführung früherer einschlägiger Studien, Heiko A. Oberman. Dieser kann zeigen, daß die Mutter Gottes und das Übersetzungsproblem von Jes. 7,14 („alma" – hebräisch – als „virgo" in der der Vulgata) in die Auseinandersetzung mit den Juden hineinspielt.

Siegfried Hoyer erörtert die Rolle von Hus und dem Hussitismus im ersten Jahrzehnt der Reformation – eine erstaunlich ergiebige Studie –, Günter Vogler führt eine analoge Studie zum Täuferreich in Münster vor (mit viel Bildmaterial, S. 332–351). Abgesehen von sehr speziellen und materialreichen Einzelstudien, die unerwähnt bleiben müssen, wird sicherlich die Thematik „Märtyrerflugschriften" (Hildegard Hebenstreit-Wilfert), auch wegen der bibliographischen Sorgfalt, auf das besondere Interesse des Lesers stoßen (Bibliographischer Anhang S. 428–446!). Ebenfalls bibliographisch arbeitet Chr. Weismann, der besser mit seinen bemerkenswerten technischen „Richtlinien" zu Anfang des Bandes zu stehen gekommen wäre. Ob aber diese überhaupt so umfänglich in *diesen* Sammelband gehören, erscheint recht problematisch, da m.E. zunächst Bibliothekare vom Fach betroffen sind (S. 465–614; J. Benzing hat diese Richtlinien noch vor seinem Tode durchgesehen). Äußerst wertvoll ist die insgesamt 136 Nummern zählende Bibliographie besonders zum Stand bibliographischer Literatur zum 16. Jahrhundert, wo keine Lücken auffallen.

Saarbrücken *F. W. Kantzenbach*

David C. Steinmetz: Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation. (Duke Monograph in Medieval and Renaissance Studies, number 4). Durham, North Carolina (Duke University Press) 1980. X und 149 S. $ 16,75.

Der amerikanische Verfasser, Universitätsprofessor für Kirchengeschichte und kirchliche Lehren in Durham, N.C. (USA), hat nach Studien in Harvard und Göttingen schon 1968 in Leiden ein wichtiges Werk über die Theologie des Augustinergeneralvikars und Lutherfreundes Johann von Staupitz (1468–1524) in ihrer spätmittelalterlichen Einfassung veröffentlicht (*Misericordia Dei.* The theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting). Jetzt versucht Prof. Steinmetz im vorliegenden Essay, das dem Cambridger Melanchthon-Forscher F. Hildebrandt gewidmet ist, das Verhältnis zwischen Staupitz und Luther (oder, wie er weniger chronologisch meist schreibt, zwischen Luther und Staupitz) zu bestimmen in Hinsicht auf die Entstehung der Reformation.

Im einleitenden Kapitel (S. 3–34) weist er zunächst auf die Schwierigkeiten seines Forschungsvorhabens, die teilweise darin begründet sind, daß der junge Luther bis 1515 die persönliche Theologie des Staupitz als solche kaum hat kennen können. Sodann gibt der Verfasser eine Übersicht über die Forschung ab etwa 1900. Er weist die Meinung des E. Wolf ab, der 1927 verteidigte, daß Staupitz einen vom Augustiner Ägidius von Rom modifizierten Thomismus vertreten habe. Vor allem entschärft er die Frage nach den alt- oder jungaugustinischen Einflüssen auf Staupitz und Luther dadurch, daß er im Gefolge des H. Hermelink gegen C. Stange bemerkt: „Die wichtigen Verbindungen werden für Luther und Staupitz nicht bestimmt durch den Orden, sondern durch die Universität" (S. 17). Folglich erklärt er Staupitzens Theologie durch den Realismus,

den dieser aus den Universitäten von Köln und Tübingen mitbekommen hatte, und jene Luthers durch den Nominalismus, den der Reformator in den Universitäten von Erfurt und Wittenberg vorgefunden und geübt hatte. Zudem meint Steinmetz im Gegensatz zu A. V. Müller (1912), daß die jüngeren Augustinertheologen des Mittelalters (Simon von Cassia, Hugolin von Orvieto, Augustin von Rom und Jakob Perez von Valencia) keinen bestimmenden Einfluß auf Staupitz ausgeübt haben. Er hält außerdem mit G. Rupp (1953) gegen H. A. Oberman (1971) fest, daß der Generalvikar die Werke des Augustinertheologen Gregor von Rimini nicht gekannt hat. Die Ähnlichkeiten, die zwischen den genannten Autoren und Staupitz bestehen, erklärt er aus der gemeinsamen Abhängigkeit vom hl. Augustinus.

Den eigenen Beitrag bringt der Verfasser in den nächsten vier Kapiteln. Im ersten (S. 35–67) betont er gegen K. Bauer den Unterschied zwischen Staupitzens und Luthers Exegese des Alten Testaments. Während Staupitz in seinen *Hiobpredigten* (1497–1498) mit geringem exegetischen Aufwand seine mittelalterlichen Auffassungen zum Ausdruck bringt, schöpft Luther die reformatorische Theologie im Zuge einer eindrucksvollen exegetischen Belesenheit und einer völlig neuen Hermeneutik. Mit Hilfe des alten Schemas Buchstabe-Geist weist der Reformator auf die Verheißungen Gottes, die sich als Geist unter dem Buchstaben der Schrift befinden. Diesen Verheißungen gibt er durch Anwendung des herkömmlichen Viergespanns, d.h. der buchstäblichen, allegorischen, tropologischen und anagogischen Deutungen, vor allem der tropologischen, ihre Entsprechung, den Glauben des Menschen. Durch das Schema Haupt-Leib-Glieder (Christus-Kirche-Gläubige) stellt er die Verheißungen Gottes und den Glauben des Menschen in einen neuen christologischen, kirchlichen und mystischen Kontext. Der Schluß ist also: „Bauer's Behauptung, daß Luther seine frühe Hermeneutik von Staupitz herleitete, kann nicht aufrecht erhalten werden" (S. 67).

Im nächsten Kapitel (S. 68–95) untersucht der Verfasser, ob Staupitz in den Jahren 1505–1515 Luther die Lehre vermittelt hat, sich die Rechtfertigung durch die Tugend der Demut zu erwerben, wie E. Bizer (1958) gemeint hat. Er stellt dem gegenüber fest, daß weder der Generalvikar noch Luther eine solche Lehre vertreten hat, daß vielmehr beide Gott die Initiative überlassen, wobei Staupitz die Demut sogar nicht als „meritum de congruo" anerkannt (S. 73), während Luther sie durch „einen verzweifelten Schrei um Gnade" (S. 88) ersetzt habe.

Im vorletzten Kapitel (S. 96–125) behandelt Steinmetz zuerst, wie der Tübinger Professor Wendelin Steinbach, Schüler des Gabriel Biel, in den Jahren 1513–1517 die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus darstellte. Wenn wir den Verfasser richtig verstanden haben, habe der Apostel nach Steinbach in Gal. 3,6 gelehrt, daß Abraham durch seinen natürlichen Glauben die Rechtfertigung verdient (S. 100) und so seine Auserwählung durch Gott verursacht habe (S. 102). Danach untersucht der Verfasser die Theologie, die Staupitz 1517 in seinem Buch *Von der Verwirklichung der ewigen Vorherbestimmung* und in seinen fast gleichzeitigen *Tischreden* vertritt. Der Generalvikar habe Steinbachs Lehre über die verdienbare Vorherbestimmung absolut verworfen (S. 103). Er habe dagegen gelehrt, daß die unverdienbare Vorherbestimmung den Sünder Gott angenehm macht und daß die aus dieser Erwählung erfolgende heiligmachende Gnade Gott dem Sünder gefällig macht. Dazu bemerkt Steinmetz: „Diese Neudefinition der heiligmachenden Gnade bedeutet nicht nur einen Bruch mit der theologischen Tradition Steinbachs, sondern auch mit der Tradition der mittelalterlichen Scholastik überhaupt" (S. 104). Obwohl Staupitz hielt, daß keiner wissen kann, ob er erwählt sei, habe er doch auf einige Zeichen gewiesen, die den Menschen in dieser Unwissenheit beruhigen könnten, vor allem auf die Liebe Christi zu uns, die sich in seinen Wunden bekundet. In Hinsicht auf die sakramentelle Sündenvergebung bemerkt der Verfasser: „Staupitz ist zu gleicher Zeit bereit, die Reue auf die Kontrition einzuschränken und zuzugeben, daß menschliche Reue unvollkommen ist" (S. 107). Der Generalvikar verwerfe also jede Attrition, d.h. jede unaufrichtige Reue. Schließlich fragt sich der Verfasser, wie der junge Luther in seinen Pauluskommentaren (Röm., Gal., Hebr.) die Rechtfertigungslehre des Apostels versteht. Er meint: während Steinbach die Lehre des Apostels gemäß der ockhamistischen interpretiert und Staupitz die Auffassungen

des hl. Augustinus und der mittelalterlichen Theologen mit denen des hl. Paulus versöhnt, betont Luther den Gegensatz zwischen der vom hl. Augustinus übernommenen Lehre des Apostels und der scholastischen Theologie. Dieser Gegensatz bestehe vor allem darin, daß Paulus eine existentielle, die Scholastiker aber eine metaphysische Sprache reden. Von Steinbach unterscheide sich Luther dadurch, daß auch er, wie Staupitz, dessen Meinung von der Verdienbarkeit der Erwählung verwerfe. Im Gegensatz zu Staupitz aber ersetze der Reformator die Vorherbestimmung durch die göttlichen Verheißungen, denen nicht, wie beim Generalvikar, ein ontologisches System von Gnaden folge, sondern der existentielle Glaube entspreche. Gegen die Ockhamisten betone der Reformator auch, daß es im ungerechtfertigten Sünder keine Synteresis, „keinen Rest von Gesundheit" gebe (S. 114).

Im letzten Kapitel (S. 124–140) vergleicht der Verfasser, was Staupitz und Luther über die Mystik lehren. Er betont, daß Staupitz im Gegensatz zu Johannes Gerson und Jakob Perez die mystische Vereinigung mit Christus nicht als eine Erfahrung weniger Privilegierter sieht, sondern als die Ehe, die Christus auf Befehl des Vaters eingeht mit jedem Sünder, der zur Rechtfertigung oder zum Himmel erwählt worden ist. Wie Staupitz „ist Luther sehr interessiert bei der Extase als einer plötzlichen Erleuchtung des Geistes und als dem normalen Zustande des gerechtfertigten Sünders", nicht aber „als einem Hochzeitsfest, zu dem nur einige Kontemplative eingeladen werden" (S. 137). Im Gegensatz zu Staupitz redet Luther nicht von einem extatischen Liebesverhältnis zwischen Gott und dem gerechtfertigten Sünder, sondern vom göttlichen Versprechen und dem menschlichen Glauben als extatischer Antwort darauf.

Der Schluß der Abhandlung (S. 141–144) hält fest, daß Staupitz Luther keine thomistische Tradition vermittelt hat (gegen E. Wolf), noch ein spätscholastisches augustinisches System (gegen H. A. Oberman), noch eine ordensgemäße Hermeneutik (gegen K. Bauer), noch schließlich eine vorreformatorische Demutslehre (gegen E. Bizer). Positiv stellt der Verfasser dem gegenüber: „Staupitz sah, daß Luthers psychische Ängste verursacht wurden durch seine schlechte Theologie. Es waren nicht ungelöste Probleme mit seinem Vater – so ernst diese Probleme auch sein dürften –, sondern ungelöste Probleme mit seinem Gottesbild, die Luther zur Verzweiflung trieben. Staupitz griff jene schlechte Theologie frontal an und half Luther so, seine Ängste zu überwinden: Dazu verabreichte er ihm eine therapeutische Verbindung von traditioneller Seelsorgeberatung mit gesunder augustinischer Theologie" (S. 143). So sei Staupitz, obwohl nie Protestant, „der Urheber [originator] der protestantischen Lehre" (S. 143), bzw. „ein wesentlicher Vorläufer der Reformation" (S. 144) geworden.

Der Verfasser sieht die protestantische Reformation allerdings nicht als das ausschließliche Werk Luthers, sondern als das Produkt mehrerer Personen und Faktoren (S. 144). Doch läßt er die „intellektuellen Ursprünge" dieser Reformation (vgl. den Untertitel) fast restlos zusammenfallen mit „theologischen" Faktoren, ohne sich viel zu kümmern über das Verhältnis von Vernunft und Glauben. Im allgemeinen geht der Verfasser in seinen Ausführungen vor mit begrüßenswerter Klarheit. So ist z.B. sehr erleuchtend seine Bemerkung (S. 30), daß die eigenwillige Definition, die Staupitz von der heiligmachenden Gnade gibt als einer Gnade, die Gott dem Sünder angenehm macht, zurückgeht auf Augustin, der in seinen Enarrationes, Enarr. 2 in Ps. 32, s. I,1 schreibt: „Jener behagt Gott, dem Gott behagt".

Gehen wird jetzt auf einige Einzelprobleme ein. Der Verfasser setzt (S. 3 f.) voraus, daß der angebliche Brief von Luther an Staupitz vom 17. IX. 1523 echt ist (WABr 3, Nr. 659, S. 155–157). Dieser Brief, der nur in einer Abschrift vorliegt, ist aber in einem so erbärmlichen Latein geschrieben, daß er unmöglich vom Reformator herrühren kann (z.B. S. 155, Z. 4 f.: „ut [statt: quo modo] nos cogitare debeamus, ipse facile perspicis"; S. 156, Z. 10 f.: „Ego sane cum tuis . . . ferimus [statt: fero]"). Auf dieselbe Fremdartigkeit des Briefes weisen seine Auslassung des von Luther verehrten Namens „von Staupitz" in der Anschrift und seine Datierung auf das Fest des hl. Lambert von Maastricht. Weil der Brief Staupitz um Geld bittet für dessen ausgetretenen Mönch Achatius von Wolsperg, ist er wohl von diesem verfaßt worden. Nicht Luther, sondern Wolsperg behauptet also 1523, daß ihm durch Staupitz „das Licht des Evangeliums an-

gefangen hat zu leuchten". Weiter nimmt der Verfasser (S. 6) zu unrecht an, daß Staupitz am 1. April 1524 Luther brieflich gebeten hat (ebd., Nr. 726, S. 263 f.), den Salzburger Georg Führer, der seit dem 26. Mai 1520 in Wittenberg ohne großen Erfolg Philosophie studierte, der philosophischen Fakultät so zu empfehlen, „daß er möglichst bald die Magistermütze bekomme und mir zurückgeschickt werde" (S. 264, Z. 32). Denn allem Anschein nach ist dieser Brief von Führer als ein gelungener Aprilscherz verfaßt worden, weil er noch am 30. April 1524 eilig zum Magister kreiert worden ist. Nicht Staupitz also hat sich in diesem Brief Luthers „Schüler" (S. 263, Z. 1) und „ein Vorläufer der heiligen evangelischen Lehre" (Z. 264, Z. 34 f.) genannt, sondern er wurde als solcher vom Fälscher Führer dem Luther aufgebunden.

Die Beurteilung der vorliegenden Abhandlung wird dadurch erschwert, daß der Verfasser zwar viele Quellen erwähnt und interpretiert, sie aber nicht wörtlich zitiert. So können eventuelle Fehlinterpretationen nicht mit der alleinigen Hilfe dieses Essays, sondern nur durch Heranziehung der angegebenen Quellen aufgewiesen werden. Unter diesen Fehlinterpretationen darf die Meinung sein, Gabriel Biel habe geglaubt, „daß Sünder Gott mehr als irgend etwas anderes in der Welt lieben können durch die Konzentration ihrer natürlichen sittlichen Energien" (S. 88). Nur kann man darüber kaum diskutieren, weil der Verfasser auf keinen Text Biels verweist. Immerhin darf er wohl übersehen haben, daß Biel, *Collectorium*, III, d.27, q.un., propos.2 lehrt: „Den Akt der Freundschaftsliebe zu Gott über alles kann es im Pilger kraft der bestehenden Ordnung Gottes nicht geben ohne die eingegossene Gnade und Liebe". Daraus folgt, daß es nach Biel nicht mehr Sünder, sondern schon Gerechte sind, die sich auf die Liebe zu Gott über alles „konzentrieren". In ähnlicher Weise behauptet der Verfasser ohne Quellenverweisung, daß die ockhamistische Schule, zu der Steinbach gehörte, gelehrt habe: „Gott erwählt zum ewigen Leben eben jene Pilger, die Gnade verdienen werden durch ihre eigenen sittlichen Anstrengungen und die verharren werden im Gnadenstand (mit gebührendem Zugeständnis für einige kurze Fehltritte) bis zum Tag ihres Todes. Ihr Verdienst wird im voraus von Gott gekannt und dient so als der Grund ihrer Erwählung" (S. 101). Diese Behauptung des Verfassers, die seine Polemik gegen die ockhamistische Theologie weitgehend bestimmt, steht im schroffen Widerspruch mit Biels Lehre *Collectorium*, I, d.41, qu.un., n.2): „Weil die Vorherbestimmung und die Verdammung der göttliche Wille ist, der dem einen das ewige Leben geben will, dem anderen die immerwährende Strafe – welcher Wille nichts anderes ist als Gott selber –, gibt es seitens der Kreatur keine einzige Ursache der Vorherbestimmung und der Verdammung". Im Allgemeinen ist es darum zu bedauern, daß der im Grunde redliche Verfasser wegen seiner ungenügenden Kenntnis der ockhamistischen Theologie diese zu unrecht „eine schlechte Theologie" nennt und daß er Luther aus diesem nur angeblichen Verhängnis von Staupitz erretten läßt (S. 143).

Rom *Reinhold Weijenborg*

Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Severin und Siedler Verlag, Berlin 1981, 217 Seiten, Leinen, 34,– DM.

Wer mit der Literatur zum Thema „Luther und die Juden" vertraut ist und Obermans Buch liest, dem ergeht es wie Albert Schweitzer, der in der Schlußbetrachtung zu seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" schrieb: Die Leben-Jesu-Forschung „freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in seine Zeit zurück". – So konsequent und radikal zeigt Oberman, wie sich Martin Luther als Mensch seiner Zeit neben anderen Menschen seiner Zeit in seiner Zeit zu den Juden verhalten hat. Oberman trägt eine den Leser in Staunen versetzende Vielzahl verschiedenartigster Quellen zusammen und wertet sie mit einem erstaunlich reichhaltigen Instrumentarium aus (mit Methoden der Geistesgeschichte, der

Politik-, Wirtschaft- und Sozialgeschichte, der Zeitgeistforschung und der Theologiegeschichte).

Dabei läßt Oberman keinen Zweifel daran, daß er sich nicht aus einem positivistischen Wissenschaftsverständnis heraus bemüht, ein distanziertes und optimal objektives Bild von Luthers Stellung zu den Juden in seiner Zeit zusammenzustellen. In seinem Vorwort schreibt er z.T. autobiographisch eindeutig, daß er, der als Niederländer mit dem Thema „Deutschland und die Juden" aufgewachsen ist, als ein bewußt in der Wirkungsgeschichte des Problems Stehender an seine Untersuchung herangeht. Auch daß er sein Buch einem Rabbiner widmet, der ihn „eingeführt hat in die jüdische Freude an Schöpfung und Gesetz" (sic!) und ihm den Psalm 126 von der Rückkehr der Gefangenen nach Zion als Motto voranstellt, signalisiert Betroffenheit und Parteinahme! Dies tut auch eine Notiz über seine Teilnahme an einer Podiumsdiskussion über „The Germans and the Jews" in den USA: „Ich (der Niederländer) wähnte mich eins mit den Zuhörern, bis ich mir von einem Auschwitz-Überlebenden sagen lassen mußte: ‚Ihr Christen seid an allem schuld mit eurer Jahrhunderte währenden Hetze'. Jäh herausgestoßen aus dem Kreis der Opfer, wurde ich so weitergetrieben zum historisch uralten Thema ‚Christen und Juden'" (S. 12). Und er greift sogar engagiert ein in die Auseinandersetzung der Gegenwart um die christlichen Wurzeln des Holocaust, wenn er das Bekenntnis der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 zur christlichen „Schuld und Mitschuld am Holocaust" gegen den Einspruch von Bonner Theologieprofessoren: „Die nationalsozialistische Ideologie war ebenso offen unchristlich und antichristlich wie antijüdisch", mit den Worten verteidigt: „‚Ebenso offen? – Historiker in Deutschland wie Vertriebene aus Deutschland werden hier gleich stutzen: eine deutsche Apologie?" (S. 13, leider verwechselt der sonst so auf Akribie bedachte Kirchengeschichtler hier 13 Bonner Theologieprofessoren mit der ganzen Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn).

Es spricht für Obermans Engagement und intellektuelle Redlichkeit, daß er nicht nur im Vorwort seine Betroffenheit und Parteilichkeit aufdeckt, die seine Untersuchung motiviert haben, sondern im Epilog (S. 185 ff.) auch die Intention seiner Untersuchung offen ausspricht: Sie soll Christen helfen, „den steinigen Weg zur Koexistenz" mit den Juden zu gehen. Denn „die Toleranz bleibt ein Schlagwort, wenn sie auf schlechtem Gewissen gründet. Toleranz zwischen Christen und Juden hat nur Zukunft in der Vergegenwärtigung der gemeinsamen Geschichte, in die sie beide durch den Bund Gottes gestellt sind – trotz Haß und Kollektivschuld, trotz Austreibung, Verfolgung und Vernichtung" (S. 192). Also nicht obwohl, sondern weil Oberman so betroffen und engagiert ist und dieses Ziel im Auge hat, bemüht er sich, als Kirchengeschichtler so objektiv wie möglich über das zu berichten, was geschehen ist. Denn „das heutige Ringen um die Vergangenheit zwingt uns zu der Erkenntnis, wie heikel das Unterfangen ist, die oft verschwiegene Holocaust-Dimension so zu verarbeiten, daß man ihr voll ins Gesicht sieht, ohne die Endlösung als das immer schon angelegte, unentrinnbare Ziel besonders der deutschen Geschichte festsetzen zu wollen. Entscheidend ist, ob es gelingt, nicht schuldbewußt, sondern quellenbewußt Geschichte zu schreiben. Keine schlechtere Geschichtsschreibung als dort, wo das schlechte Gewissen die Feder führt" (S. 88).

In seiner „Rechenschaft" genannten Einleitung entfaltet Oberman seine Arbeitshypothese: In der bisherigen Erforschung des Zeitalters von Humanismus und Reformation als Zeit des Aufbruchs zu Toleranz und Glaubensfreiheit hat man sich auf folgende „Rollenzuweisung geeinigt": „Der reichstreue Reuchlin tritt auf als Vater der Judenemanzipation, der deutsche Luther als bigotter Antisemit und der europäische Erasmus als Urbild von Toleranz und Verfechter der Menschenwürde." Diese Rollenzuweisung ist fragwürdig: „Die Rückschau auf den Neuaufbruch der Christenheit im 16. Jahrhundert zeigt jedoch, wie brandgefährlich es ist, Judenhaß als typisch deutsch an Blut und Boden festzuheften. Unsere Gesellschaft hat nicht nur ein Recht auf genauere Information und ungeschminkte Vergangenheit. Europa bedarf sogar der kollektiven Anamnese, der schmerzvollen Aufarbeitung von Geburt und Wachstum seiner Neuzeit. Denn es geht nicht um eine deutsche Vergangenheit, die, einmal bewältigt, uns ein für allemal befreit und Europa in die Zukunft entläßt" (S. 18).

Im 1. Teil seiner Untersuchung – Die Juden auf der Wende zur Neuzeit, S. 21–83 – gibt Oberman einen geistesgeschichtlichen Überblick über die Stellung von Humanismus und Reformation zu den Juden. Er tut das, indem er das Verhalten der drei wichtigsten Repräsentanten dieser Bewegungen zu den Juden skizziert, die er „ein Triumvirat" einander „fremder Bundesgenossen" nennt: Johannes Reuchlin, Erasmus von Rotterdam und Martin Luther. Denn „Reuchlin, Erasmus und Luther bilden keine gemeinsame Front im Kampf um die allerorts verlangte Erneuerung der Kirche. Ihre Ziele und Beweggründe sind zu gegensätzlich" (S. 27). Oberman erweitert diesen Überblick durch kurze Berichte über Johannes Pfefferkorn, Luthers Freunde Andreas Osiander und Justus Jonas und über „Deutschlands bedeutendsten Gegenreformator" Johannes Eck. Seine Darstellung führt zu wichtigen Korrekturen des bisherigen Bildes: Der angebliche Judenfreund Reuchlin hält am Vorwurf ihrer Kollektivschuld fest und fordert, daß man sie vertreiben soll, wenn sie sich nicht bessern (S. 30–39). Für Erasmus ist Toleranz eine „Christentugend, die dem Judentum als ‚verderblicher Plage und bittersten Feind der Lehren Jesu Christi' in der Gesellschaft keinen Platz läßt" (S. 62). Und „die Grundlage von Luthers Antijudaismus ist die Überzeugung, daß seit der Ankunft Christi auf Erden die Juden als Juden keine Zukunft mehr haben" (S. 57). Andererseits zeigen die beiden Judenfreunde Osiander und Jonas: „Die Wittenberger Reformation eröffnete zwei Wege der Judenschau, ohne daß es darüber zur Spaltung im eigenen Lager gekommen wäre" (S. 62). Der Judenhaß Ecks dagegen wird aus den unkritisch übernommenen die Juden kriminalisierenden Vorurteilen des Mittelalters gespeist (S. 45–47). Wichtig ist auch Obermans Korrektur des Bildes von Pfefferkorn: Es beschränkt sich bisher auf seine Forderung, die talmudischen Bücher zu verbrennen und übersieht seinen Kampf gegen antijüdische Vorurteile und gegen die Ausbeutung der Juden durch die Regierenden sowie seine Gewißheit, daß die erfolgreiche Judenmission ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu dem sowohl von Humanismus wie Reformation erstrebten Friedensreich ist (S. 40–44).

Obermans differenziertes Bild, das die bisherige Schwarz-Weiß-Malerei ersetzt, führt ihn zu dem negativen Urteil: Humanismus und Reformation „konnten ihre Hoffnungen auf einen Neubau von Kirche und Gesellschaft nicht entfalten ohne geistige Generalabrechnung mit Juden und Judentum" (S.62). Ja, „die Judenbilder" von Reuchlin, Erasmus und Luther sind nicht dagegen „gefeit, ohne Abänderung in den fremden Dienst des Antisemitismus übernommen zu werden" (S. 63).

Im 2. Teil seiner Untersuchung – Von der Agitation zur Reformation. Der Zeitgeist im „Judenspiegel", S. 85–122 – arbeitet Oberman mit den Methoden der Zeitgeistforschung und reißt mit ihrer Hilfe eine bisher kaum beachtete Dimension des Problems auf. Von der hohen Ebene der Geistesgeschichte, die er im 1. Teil analysiert hat, begibt er sich jetzt auf „die mittlere Ebene" der volkstümlichen antijüdischen Flugschriften des 16. Jhs., die sich an die breiten Massen wenden. Sie sind zwar kein unmittelbarer Ausdruck des „ursprünglichen und spontanen Volksempfindens" (S. 106), müssen dieses aber berücksichtigen, wenn sie als Agitationsmaterial und „Steuerungsinstrumente" die Massen beeinflussen wollen, so daß sie Motive, Beweggründe, Hoffnungen und Ängste ihrer Zeit widerspiegeln. Sie „belegen, wie das Judenproblem mitgärt in den Wirren der Zeit und sich unter vielen Masken verbirgt" (S. 88). Die Beziehungen zwischen Judenhaß und Antiklerikalismus, Sozialkritik und Obrigkeitskritik sind in ihnen unübersehbar. Ihre Strukturen werden später in den Flugschriften, die zur Hexenverfolgung aufrufen, übernommen und zeigen so, daß Judenpolemik und Judenvertreibung im 16. Jh. „nicht ein letztes Aufbäumen der bereits müden mittelalterlichen Frömmigkeit ist. Nicht das Ende, sondern der Anfang-mit-Schrecken kündigt sich an" (S. 112).

Obwohl Luther in seinen Flugschriften nicht weniger unerbittlich ist in seiner Abwehr gegen die Juden als Eck u.a., unterscheidet er sich doch von den meisten dadurch, daß er „den Sprung wagt vom Rufmord zum Wahrheitskampf" (S. 96).

Im 3. Teil seiner Untersuchung behandelt Oberman das Problem: „Martin Luther. Heil und Unheil aus den Juden" (S. 123–183). Aber es ist typisch für ihn, daß er zunächst einen dritten Anlauf macht, Luther im Horizont seiner Zeit zu sehen: Er tritt auf in einer Zeit, in der die großen Judenvertreibungen in Europa zum Abschluß kommen,

so daß „die Lage der Juden in Westeuropa zu Recht mit dem Wort ‚Elend' bezeichnet werden" kann (S. 126). Dennoch klingt die Judenangst nicht ab, sondern sie wird eifrig weitergeschürt, wie der „Bericht" über jüdische Verbrechen im Jahre 1510, den ein „progressiver Verlag" in Nürnberg publiziert, beweist (S. 129–134). Von diesem „exemplarischen" Bericht aus geht Oberman zu Luther: Während dort die Verbrechen der Juden „natürliche Folge von Christusmord und Christenhaß" sind, finden wir bei Luther eine solche Kriminalisierung der Juden „in keiner Phase seines Wirkens, auf keiner Stufe seiner Polemik" (S. 135). Denn für Luther sind die Juden weder Angehörige eines verdorbenen Volkes, einer minderwertigen Rasse oder „Mörder und Spitzbuben", sondern „Träger einer Religion". Ihre Religion ist freilich die Gesetzesreligion bzw. der Judaismus, der „innerhalb der päpstlichen Kirche erschreckend viele mitgerissen hat" und auch – wie Luther „im Kampf um die Reformation der Kirche" offenbar wird – als „jüdische Gesetzlichkeit . . . die evangelische Bewegung bedroht" (S. 136).

Oberman setzt dann bei seinem Versuch, Luthers Stellung zu den Juden zu beschreiben, nicht bei den „fünf thematischen Judenschriften" ein, sondern „in der Mitte" der Lehre Luthers, bei seinen reformatorischen Hauptschriften. Hier stößt Oberman innerhalb der Erklärung des Credos von 1520 auf die Formulierung: „Kein Jude, Ketzer, Heide oder Sünder wird selig, ohne sich mit der Gemeinde der Gläubigen versöhnt und vereint zu haben" (S. 138). Während es im Bekenntnis um die Abgrenzung der Kirche des Glaubens geht, ruft Luther in den späteren Kampfschriften und Predigten zur Verteidigung der „wahren Kirche" gegen die Angriffe des Satans auf. Denn „der Teufel", durch die Reformation „zum Äußersten gereizt und herausgefordert, entfacht die letzte, die endzeitliche Großoffensive durch seine Römer, Ketzer, Türken und Juden" (S. 138). Diese Sicht der Juden macht deutlich, daß Luthers „kompromißlos harte" Judenschriften zur „Gattung der Endzeitprophetie" gehören (S. 155).

Oberman findet nun aber Zusammenstellungen, die den oben genannten entsprechen (die Juden sind immer dabei, andere Gruppen wechseln), schon beim frühen Luther als „Hilfsmittel der Schriftauslegung" von seiner Psalmenauslegung während der Jahre 1513–1515 an. Und so bleibt es: Textexegese wird für Luther zur „Zeitdiagnose", die unsere „Augen von den Juden damals zu uns Juden heute lenkt". Denn „die Juden heute sind vor allem wir elenden Christen selbst" (S. 141). Deshalb lebt die Kirche zusammen mit dem Judentum unter dem Gericht Gottes „im Exil", aus dem Gott selbst jetzt durch das wiederentdeckte Evangelium Christen *und* Juden befreien will (v.a. S. 144–149).

Als gegen 1530 die von Luther apokalyptisch als letzter Ansturm des Satans verstandene Gegenreformation einsetzt, ruft er in seinen Schriften zum Kampf gegen Satans Heerscharen auf, gegen die Papisten, die „Schwärmer" in den eigenen Reihen, die Türken – und *auch* gegen die Juden (s.o. und S. 150–162).

Im Epilog gibt Oberman einen Überblick über die Entwicklung der Stellung der evangelischen Kirchen zu den Juden von Luthers Reformation bis zur Neuzeit: über die „zweite Reformation", „die Stadtreformation" (Zwingli und Buzer), die „auch auf Judenfreiheit zu halten hat" (S. 188), zur „dritten Reformation", der „Reformation der Flüchtlinge" in Frankreich, den Niederlanden, Schottland und Nordamerika, der Calvin verbunden war. Was bei Jonas und Osiander im Schatten Luthers aufkeimt („ihre evangelische Glaubenshoffnung richtet sich auf die gemeinsame Zukunft der endzeitlichen Befreiung von Juden und Christen" S. 164), wird hier immer mehr zur Glaubenserfahrung auf dem eigenen Leidensweg: „die verborgene Schicksalsgemeinschaft zwischen Christen und Juden in der Heimatlosigkeit von Verfolgung und Diaspora" (S. 189). Hier „verbreitet sich" die „Sicht von dem einen gemeinsamen Gottesbund für Juden und Christen", und „der alte und der neue Bund fügen sich jetzt in der ungeteilten Heiligen Schrift zu dem einen Testament zusammen" (S. 189). Ich pflichte dieser Sicht bei, meine aber, daß Oberman gerade hier, speziell bei Calvin, hätte differenzieren müssen: Denn Calvins Stellung zu den Juden war zunächst von seinem Lehrer Luther beeinflußt und entsprach der der anderen „Stadtreformatoren", erst später – z.B. in seinen späten französischen Predigten, wie Oberman richtig zeigt –, als er als Verfolgter für Verfolgte wirkt, ändert sich seine Stellung zu den Juden in der aufgezeigten Richtung.

Wir sind Oberman dafür zu Dank verpflichtet, daß er zum 500. Geburtstag Martin Luthers nicht nur einen Aufsatz über „Luther und die Juden" zu einer Festschrift beigesteuert hat, sondern darüber hinaus dieses Buch schrieb (s. S. 11 ff.). Denn es wird wahrscheinlich die wichtigste Untersuchung über Martin Luther zu seinem 500. Geburtstag werden. Wenn man es nicht konstatiert, so muß man m.E. doch hoffen, daß Obermans Buch ein epochemachendes Werk zu den Problemkomplexen „Martin Luther und die Juden" *und* „Christen und Juden" wird. Richtungweisend ist sein äußerst differenziertes Verständnis Luthers im Horizont seiner Zeit. Noch wichtiger aber scheint mir Obermans Entdeckung, daß Luthers theologischer Antijudaismus, der Judenhaß und Judenbekämpfung bewirken kann, bewirkt hat – und noch bewirkt (!), zum *Zentrum* der reformatorischen Lehre Luthers gehört und sich als Grundstruktur seines Denkens von den Anfängen bis zu seinem Tod *unverändert* durchhält. Oberman konstatiert das als Kirchengeschichtler, führt an das Problem heran und stellt es kirchengeschichtlich dar, bleibt dann aber doch „bei seinen Leisten", indem er die Lösung dieses Grundproblems reformatorischer Theologie nach dem Holocaust an die Systematiker weitergibt. Obermans Buch sollte zu einem Baustein werden, auf dem andere aufbauen, – andere Kirchengeschichtler, die das Problem „Christen und Juden" auch in anderen Epochen der Kirchengeschichte so engagiert und doch – bzw. gerade deswegen! - so „quellenbewußt" untersuchen wie er – und Systematiker, die sich endlich an die Arbeit machen, die ihnen Oberman zuweist: Luthers Antijudaismus als zentrale Lehre reformatorischer Theologie systematisch zu untersuchen – und zu korrigieren.

Moers *Heinz Kremers*

Waldemar Kramer: Johannes Parsimonius. Leben und Wirken des zweiten evangelischen Abtes von Hirsau (1525–1588). Frankfurt am Main (Waldemar Kramer) 1980, 458 S.

Das Buch ist von einem Amateur geschrieben, der von der Familienforschung her auf Parsimonius (Karg) gestoßen ist. Dieser Umstand mindert den Wert der Veröffentlichung keineswegs; er erklärt aber die Eigenart der Anlage und Darstellung. Der Autor gibt z.B. offen zu, von den theologischen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nichts zu verstehen. Da Parsimonius in diese Konflikte verwickelt war, wäre dies ein erheblicher Nachteil, würde er nicht durch die originale Reproduktion zahlreicher Quellen weithin kompensiert. Das Werk ist überhaupt ungewöhnlich reich mit Wiedergaben von Bildern, Handschriften und Drucken ausgestattet. Man hat dies dem Umstand zu verdanken, daß Autor, Drucker und Verleger identisch sind und maecenatenhaft keinen Aufwand gescheut haben. Außer den Bildern und Quellen sind in die Darstellung ältere Artikel und Aufsätze über Parsimonius vollständig oder ausschnittweise eingerückt, so daß das Buch neben den Quellen auch die Sekundärliteratur bietet. Z.B. wird das Verzeichnis von Parsimonius' Nachlaß nach dem gedruckten Katalog der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel wiedergegeben. Dieser enthält nicht nur interessante Korrespondenzen mit den damaligen württembergischen Theologen, sondern auch zahlreiche Dokumente aus der Reformationszeit überhaupt, darunter einen Teil der Osiander-Überlieferung. Erwähnt sei ferner Lessings (!) Aufsatz über „Ehemalige Fenstergemälde im Kloster Hirschau", der auf den von Parsimonius veranlaßten Skizzen und Beschreibungen, die gleichfalls wiedergegeben werden, basiert. Von den handschriftlich oder gedruckt überlieferten Schriften von Parsimonius werden u.a. wiedergegeben: ein Bedenken gegen das Interim, die katechismusartige deutsche Gesangsschule, Von Zauberey und Segensprechen, Vom Zinskauf, ein Ehegutachten, Concio, in qua vera praesentia corporis et sanguinis Christi demonstratur (Tübingen 1561), ein Glaubensbekenntnis, Ausschnitte aus den historischen Arbeiten. Der Reiz dieses Werkes liegt somit auf der Hand: Man befindet sich unversehens an den Quellen selbst und inmitten der früheren Forschung. Dabei erweist sich, daß der Gegenstand viel reicher und interessanter ist, als man zunächst angenommen hat.

Was schon die Arbeit von Hermann Ehmer über „Valentin Vannius und die Refor-

mation in Württemberg" (Stuttgart 1976) gezeigt hatte, bestätigt sich auch hier: Die Personen aus dem zweiten und dritten Glied des 16. Jahrhunderts verdienen gewiß mehr Interesse als ihnen bisher zuteil geworden ist. Johann Parsimonius (nicht verwandt, aber bekannt mit Georg Parsimonius/Karg von Ansbach) wurde 1525 als Sohn eines Schuhmachers in Augsburg geboren. Er studierte 1539 in Tübingen, dann von 1542–1546 in Wittenberg und erhielt dabei, wie sich später ausweist, jene erstaunlich vielseitige und solide Bildung, die die damalige reformatorische und humanistische Wissenschaft pflegte. Anschließend war er neben Wolfgang Musculus Diakon am Augsburger Dom. Wegen seiner Ablehnung des Interims wurde er entlassen. Später hat man ihn noch mehrfach in die Augsburger theologischen Auseinandersetzungen eingeschaltet. 1552 fand Parsimonius eine Anstellung in Württemberg, wo er schnell Karriere machte. Bereits 1556 war er Spezialsuperintendent, zuerst in Blaubeuren, dann in Cannstatt; drei Jahre später wurde er Hofprediger Herzog Christophs und 1569 Abt und Prälat der evangelischen Klosterschule in Hirsau, eine Position, die er nicht ohne Bedenken gegen das Predigtamt eintauschte. Parsimonius hat in Württemberg die kreative Phase der zweiten Reformation und die damaligen innerprotestantischen Diskussionen als Parteigänger von Brenz aktiv miterlebt; von daher erklärt sich der Reichtum seines Nachlasses. Auf ein Detail am Rande sei eigens hingewiesen. Die Hirsauer Klosterschüler wurden u.a. zu den abschriftlichen Vervielfältigungen der Konkordienformel, die man für die Unterschriftensammlungen benötigte, herangezogen. Als Prälat und Kirchenmann geriet Parsimonius in schwere Konflikte mit dem Klosterverwalter, der der Repräsentant der staatlichen Kirchengüterverwaltung war. Schuld daran war einerseits gewiß der nicht eben einfache Charakter von Parsimonius, der auch in den Streitigkeiten mit seiner zweiten Frau sich bemerkbar machte, aber andererseits stößt man hier auf den sich verschärfenden strukturellen Konflikt zwischen Kirche und Staat. Aus dem Unterricht an der Klosterschule stammen ein Rechenbuch, die Gesangslehre und Schriftauslegungen. Zu der privaten wissenschaftlichen Arbeit gehörte das „Onomasticum historicum", ein Reallexikon von 3239 Folioseiten. Das Geschichtswerk der „Chronologie" blieb Fragment.

Fazit: Das Werk erschließt einen Einblick in die vernachlässigte Geschichte der Spätreformation und ihren Reichtum. Der Verfasser-Amateur mag den Professionellen Lust machen, sich mit diesem Bereich zu beschäftigen. Jedenfalls ist ihm für seine Leistung, seine Mühe und seinen Aufwand rückhaltlos zu danken!

Münster/W. *Martin Brecht*

Martin Bucer, Deutsche Schriften, Band 5, Straßburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532–1534, hg. von Robert Stupperich, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1978.

Erfreulicherweise ist die Edition von Bucers Werken in den letzten Jahrzehnten gut vorangeschritten, dank des Einsatzes von Prof. Dr. Stupperich und seiner Mitarbeiter im Bucer-Institut von Münster, wo Dr. De Kroon eine verdienstvolle Arbeit ausführt. Zusammen mit Wolfgang Hage haben die beiden Gelehrten aus Münster auch die Ausgabe des vorliegenden Bandes besorgt. Dieser bringt wertvolles Material für die wissenschaftliche Arbeit. Zunächst werden vier Drucke aus dem 16. Jahrhundert neu ediert und durch Einleitungen und Fußnoten sachgemäß erläutert. Es handelt sich zuerst um die erste evangelische Straßburger Kirchenordnung aus dem Jahr 1534. Zwar hat sie keine so große Rolle gespielt wie diejenige von 1598. Sie ist jedoch ein wichtiger Markstein am Anfang des Weges, den die Straßburger Kirche eingeschlagen hat. Von Interesse ist unter anderem die Liste der Bücher (S. 40), die sich jede von Straßburg abhängige Gemeinde anschaffen sollte. Umfangreicher sind die beiden folgenden Schriften: *Handlung gegen Hoffmann* (1533) und *Bericht auß der heyligen geschrift* (1534), in denen Bucer sich mit Hoffmann und Rothmann auseinandersetzt.

Bucer bemüht sich, Hoffmanns Auffassungen über das Fleisch Christi, die Gnadenwahl und den freien Willen, die Sünde wider den Heiligen Geist und die Kindertaufe zu

widerlegen. Darüber haben sie ja im Rahmen der Synode von 1533 eine erfolglose Diskussion geführt. Im *„Bericht auß der heyligen geschrift"* geht es vorwiegend um den Kirchenbegriff, um die Pfarrerwahl und um die Sakramentslehre. Im Bezug auf das Abendmahl hat diese Schrift Bucers ihre Wichtigkeit insofern hier die Formel „cum pane et vino", welche in Wittenberg (1536) die Brücke zu Luther schlagen konnte, ausführlich erläutert wird.

Die vierte Schrift trägt den Titel *„Furbereytung zum Concilio"*. Hier entfaltet Bucer in Dialogform seine Auffassung betreffs eines Religionsvergleichs durch ein Konzil. Eine gewisse Nähe zu der gleichzeitigen Schrift des Erasmus: *De amabili ecclesiae concordia* scheint feststellbar zu sein.

In einem zweiten Teil des Bandes werden 8 handschriftlich gebliebene Schriften und Dokumente des 16. Jahrhunderts veröffentlicht. Sie stehen alle im Zusammenhang mit der so wichtigen Synode von 1533, welche die Auseinandersetzung mit den Sektierern führte und die Straßburger Kirche organisierte. Unter den Gegnern, die in zwei dieser Schriften von Bucer angegriffen werden, tauchen Engelbrecht und Jakob Ziegler auf, die als „Epikuräer" abgestempelt werden. Sie hatten sich gegen die enge Verbindung zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit gestellt, weil sie eine neue Tyrannei über die Gewissen befürchteten. Bucer sieht sich deshalb veranlaßt, seine Auffassung von der Obrigkeit darzulegen, deren Aufgabe es ist, „daß das volk christlich geleret und ergerliche lere und leben abgetriben werden".

Die Jahre 1533–34 markieren den Übergang in Straßburg zu einer stärkeren Uniformität in der Lehre und in der kirchlichen Ordnung. Dazu haben auf ihre Weise die Ereignisse von Münster auch beigetragen, wie auch das Auftreten der verschiedenen Dissidenten in der Reichsstadt.

Der vorliegende Band, vorzüglich ediert (ein Sachregister hätte man sich noch gewünscht) schließt eine Lücke in den verfügbaren Quellen und wird unentbehrlich sein sowohl für die Bucerforschung wie für die Historiker, die den Weg der Straßburger Kirche nachzeichnen.

Strasbourg *Marc Lienhard*

Johannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos edidit T. H. L. Parker, Studies, in the History of Christian Though Vol. XXII, E. J. Brill Leiden 1981.

Dies Buch bietet eine historisch-kritische Textausgabe von Calvins Römerbriefkommentar. Der Herausgeber, T. H. L. Parker, stellt zu Beginn fest, daß das Corpus Reformatorum, dem wir den Zugang zum ziemlich vollständig erfaßten Werk Calvins verdanken, die Texte nicht immer nach historisch-kritischen Ansprüchen ediert hat (S. XIII). Beim Römerbriefkommentar wäre eine übersichtliche Präsentation der drei von Calvin selber betreuten Druckausgaben nötig gewesen. Im CR beschränkte man sich auf den Vergleich zwischen der zweiten und dritten Auflage, und auch das unvollständig und unübersichtlich. Parkers Ausgabe holt nun das Versäumte nach und macht den Kommentar in wissenschaftlicher Redaktion allgemein zugänglich.

Der erste Druck erschien 1540 als erste Bibelauslegung Calvins überhaupt. Weil er – mit Luther – den Römerbrief für den Schlüssel zur Hl. Schrift hielt, begann Calvin sowohl seine mündlichen Bibelauslegungen in Genf (1536) wie dann seine Kommentar-Veröffentlichungen mit dieser Epistel. Nachdem er in den darauf folgenden Jahren Kommentare zum ganzen Corpus Paulinum vorgelegt hatte (wozu auch der Hebr. zählte), erschien 1551 eine Gesamtausgabe dieser Auslegungen, für die Calvin die bisherigen Fassungen einer Durchsicht unterzog. Die dritte Ausgabe kam 1556 zustande, weil nunmehr alle Epistelkommentare, einschließlich die zu den katholischen Briefen, in einem Band vorgelegt werden sollten. Bei diesem Anlaß überarbeitete Calvin abermals die früheren Auslegungen, und es ist verständlich, daß er an der Römerbriefauslegung als der ältesten besonders viel zu bessern fand. Von etwa der Mitte des Briefes an werden die Änderungen immer zahlreicher – man könnte jetzt anhand von Parker's Ausgabe

zu verfolgen suchen, woran das liegt. Besonderes Interesse müßte der Vorgang der einschneidenden Um-, ja fast Neubearbeitung des Komplexes Röm. 9–11 auf sich ziehen.

Parker hat den Druck so angeordnet, daß er den Text der dritten Ausgabe reproduziert, aber durch verschieden gekennzeichnete Einklammerungen sichtbar macht, was davon in der ersten oder zweiten Ausgabe anders gelautet hatte. In Fußnoten werden dann die früheren Fassungen mitgeteilt. Dabei wird deutlich, daß Calvin oft genug den Wortlaut nicht umformuliert, sondern durch Zufügen ergänzt hat. Parker's Prinzip scheint einleuchtend zu sein: je ein verschiedener Klammervermerk für Textänderungen a) gegenüber der Erstfassung von 1540, b) gegenüber der Zweitfassung von 1551, c) gegenüber beiden Fassungen. Zu a): Was nur in der Erstfassung anders war, muß schon anläßlich der zweiten Aufl. umgearbeitet worden sein. Doch b) fällt eigentlich mit c) zusammen, denn was in der 3. Aufl. gegenüber der Zweitfassung anders ist, ist damit auch automatisch gegenüber der Erstfassung anders, und eine Änderung an beiden Fassungen ist eben eine solche, die Calvin an der Zweitfassung vorgenommen hat. Die 1. Aufl. scheint er bei der Letztbearbeitung nicht noch einmal eingesehen zu haben. So kommt (so weit ich es im einzelnen verfolgen konnte) das Klammerzeichen b) eigentlich nur dann zur Anwendung, wenn angezeigt werden soll, wo Calvin innerhalb von Verbesserungen der 2. gegenüber der 1. Aufl. (a) anläßlich der Letztfassung nocheinmal Eingriffe vorgenommen hat. Dafür wäre zwar auch das Zeichen c) korrekt, aber mit einer eigenen Kennzeichnung wird dem Leser dieser Arbeitsprozeß noch plastischer vor Augen geführt. Kommt das Zeichen b) darüber hinausgehend vor, so scheint es bloß um Bereinigungen von Druckfehlern der 2. Aufl. zu gehen. War der Druckfehler noch nicht in der 1. Aufl. passiert, stellt dessen Korrektur ja die 1. Aufl. zwangsläufig wieder her. Das sind aber äußerliche Kleinigkeiten, sie kommen auch nur selten vor. – Zu begrüßen ist, daß Parker sich nicht bei orthographischen Unregelmäßigkeiten aufhält.

Besonders verdienstvoll ist der Nachweis aller Zitate und Verweise Calvins. Das wird das weitaus Mühevollste an der Erstellung dieses Bandes gewesen sein. Das Buch enthält außer einem Bibelstellen- und Namensregister ein Begriffsregister, das nicht nur zum Nachschlagen unter thematischen Gesichtspunkten, sondern auch zur Erforschung des Sprachgebrauchs Calvins ausgezeichnete Hilfe leistet. So kann diese Ausgabe der theologisch-historischen und exegetischen Arbeit zugute kommen. Man ist dankbar, daß ein so wichtiges Werk nun sorgfältig ediert erhältlich ist. Es ist ja etwas außerordentlich Merkwürdiges und Beunruhigendes, wie weitgehend der Protestantismus meint, ohne Beratung durch Calvins Kommentare auskommen zu können. Wenn es nicht unbescheiden wäre, möchte man wünschen, daß solche Ausgaben auch von anderen in ihrer Entstehungsgeschichte komplizierten Werken Calvins, die sachlich gehaltvoll und in unserer modernen Problemlage hilfreich sind, vorgelegt werden (ich denke dabei etwa an den Kommentar zur Apostelgeschichte).

Münster *Dieter Schellong*

E. P. Meijering, Calvin wider die Neugierde. Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken. Bibliotheca humanistica & reformatorica, XXIX. B. de Graaf, Nieuwkoop 1980. 122 S. Ln. HFl. 55,–.

Der Leidener Patristiker hat in einem sehr ausführlichen Essay ein Thema behandelt, das analog ist zu H. A. Oberman's *Contra vanam curiositatem* (1974). Nur hat er dieses Thema auf vier Theologen zugespitzt. Das reformatorische Denken im Untertitel ist Calvin's, das patristische ist Irenaeus' Tertullian's und besonders Augustin's Denken. Im ersten Kapitel beschreibt er das Wesen der Neugierde und die Maßstäbe, die angelegt wurden, um die Grenzen zwischen richtiger Kenntnis und Neugierde ziehen zu können. Bei Irenaeus und Calvin war das die Heilige Schrift, bei Tertullian die regula fidei, für Augustin war die Grenze flexibel, weil ihm das fortwährende Suchen der Wahrheit wichtig war. Augustin war also der zumeist spekulative Theologe.

Der Verfasser hat dann die Gotteslehre (Sein Gottes, Schöpfung, Erwählung) und die

Christologie (Zeit der Erscheinung, Person und Werk Christi) gewählt als konkrete Beispiele, an denen er den Ausgangspunkt verdeutlicht. Calvin, ein „biblizister Reduktor der patristischen Theologie" (104) stand Irenaeus am nächsten, obgleich er konsequenterer Biblizist war als der Kirchenvater. Seine Haltung zu Augustin war ambivalent. Wie allgemein bekannt, hat der Reformator Augustin's Gnadenlehre bewundert. Aber er hat dessen platonische Spekulationen abgewiesen.

In seinen Schlußbetrachtungen zeigt der Verfasser sich systematisch sehr interessiert. Die Frage bleibt, ob er das Denken des Genfer Reformators in seiner geschichtlichen Entwicklung genügend ins Auge gefaßt hat. Von Tertullian sagt er: „Tertullians Ansichten sind jeweils weitgehend davon abhängig, mit welchen Gegnern er sich auseinandersetzt" (37). Könnte man dasselbe nicht auch von Calvin sagen? Zeigen dessen Erweiterungen in der letzten Ausgabe der *Institutio* (1559) über die Trinitätslehre nicht eine derartige Entwicklung in seinem Urteil über die klassische Terminologie? Man braucht nur zu lesen, wie Calvin die Anwendung des Begriffs persona gegen die haeretici verteidigt (I, 13,3) und sich dann sogar auf das bekannte Wort von Augustin beruft, der vom Wort hypostasis sagte, „necessitate extortam fuisse hanc vocem propter humani eloquii in re tanta inopiam, non ut exprimeretur quod est, sed ne taceretur quomodo tres sint, Pater, Filius et Spiritus" (I, 13,5). Eine derartige Verteidigung der klassischen Begriffe braucht man nicht in Abzug von Calvin's Abneigung gegen jegliche Spekulation zu bringen.

Groningen *W. Nijenhuis*

Christiaan de Jonge, De irenische ecclesiologie van Franciscus Junius (1545–1602). With an English summary. Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, Vol. XXX. Nieuwkoop: B. de Graaf 1980. IX + 316 S.

Dieses Buch ist eine der theologischen Fakultät der Reichsuniversität Leiden vorgelegte Doktorarbeit. Über Franciscus Junius ist eigentlich wenig geschrieben. Die an und für sich gediegenen Arbeiten von J. Reitsma (1864) und F. W. Cuno (1891) sind veraltert. B. A. Venemans hat mit seiner Doktorarbeit (Brüssel 1977), *Franciscus Junius en zijn Eirenicum de pace ecclesiae catholicae,* einen neuen Ansatz gemacht. De Jonge hat dessen Thema kirchengeschichtlich erweitert und theologiegeschichtlich vertieft.

Nach einer kurzgefaßten Biographie des Franzosen, der Jura, klassische Sprachen und Theologie studierte, Pfarrer in Antwerpen und der Pfalz war und danach Theologieprofessor in Neustadt/Pfalz, Heidelberg und seit 1592 in Leiden, folgt eine Skizze von Junius' Theologie im Zusammenhang mit der Entwicklung der reformierten Theologie des 16. Jahrhunderts. Interessant ist hier, wie Junius durch das aristotelische Denken, besonders durch die aristotelische Logik, beeinflußt wurde. Einerseits zeigt seine Theologie Verwandtschaft mit der ersten reformatorischen Generation, andererseits deutet sie vorwärts auf die Scholastik des 17. Jahrhunderts.

Im Rahmen von Junius' Ekklesiologie, die nicht sehr originell scheint, und von seinen Ideen über das Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit – in seiner Auffassung des Gesetzes wird der lex naturalis viel Raum gegeben –, beschreibt der Verfasser Junius' Irenik unter Bezugnahme auf sein *Le Paisible Chrestien* (1593), die er genau analysiert. Auch hier stellt er Junius' Auffassungen in den Rahmen der Irenik des 16. Jahrhunderts (Castellio, Acontius, Coornhert u.a.). Wie Calvin meinte auch dieser Calvinist, die eine Kirche da anerkennen zu können, wo die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens aufrechterhalten wurden. De Jonge macht übrigens nicht klar, ob Junius neben Christologie und Trinitätslehre auch die Rechtfertigungslehre dazu rechnete. Man bekommt den Eindruck, daß er die Grenzen der Kirche etwas weiter zog als der Genfer Reformator. Der Verfasser hat sich in seinen Mitteilungen über Junius' Korrespondenz mit den englischen Brownisten in Amsterdam, worüber er schon früher im *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis,* LIX (1978–1979) 133–159, ausführlich berichtet hat, sehr beschränkt.

Nach einer Beschreibung von Junius' Polemik gegen römische und antitrinitarische

Theologen kommt der Verfasser im letzten Abschnitt zu dem Schluß, daß Junius' irenische Auffassungen weder auf die orthodoxen noch auf die arminianischen Reformierten viel Einfluß hatten. Nur Hugo Grotius hat sich selbst als ein Jünger von Junius betrachtet. Der Verfasser hat am Beispiel von Franciscus Junius nachgewiesen, daß Aristotelismus nicht immer mit Rigorismus verbunden zu sein brauchte.

Groningen *Willem Nijenhuis*

Marc Lienhard (Hg.): Croyants et Sceptiques au XVI^e Siècle. Le dossiert des „Epicuriens". Actes du colloque organisé par le GRENEP (= Groupe de recherches sur les non-conformismes de XVI^e siècle et l'histoire des protestantismes), Strasbourg, 9–10 juin 1978. Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est, Collection „Recherches et Documents" 30. Strasbourg: Librairie Istra 1981, 172 S.

Die Straßburger Forschungsgruppe, die sich verdienstvollerweise mit den unangepaßten protestantischen Minderheiten der Reformationszeit, die sonst leicht am Rand des Blickfelds bleiben, befaßt, hat sich 1978 mit den Straßburger Epikuräern beschäftigt. Das grundsätzliche Einleitungsreferat von Lienhard steckt das Problemfeld klar ab. Es geht um folgende Personen: Engelbrecht, Schultheiss, Brunfels, Sapidus, Jacob Ziegler usw. Die Gegnerschaft Bucers und seiner Kollegen seit 1532 wird beschrieben, der soziale Ort, die (humanistische) Bildung und (spiritualistische) Orientierung der Gruppe bestimmt. Über diese beiden Sachverhalte lohnt es sich nachzudenken. Ferner wird die schwierige Frage der moralischen und religiösen Bewertung der Epikuräer (Libertinisten, Häretiker, Ungläubige) erörtert. Schließlich wird der Versuch einer Einordnung des Epikuräismus in die geistige Situation des 16. Jahrhunderts versucht. Die anschließende Diskussion ist wiedergegeben.

Jean Rott bietet einen Überblick über die Straßburger Sittenmandate von 1440–1590, die etwas von dem „volkstümlichen Epikuräismus" spiegeln. Gottfried Hammann beschreibt Bucers „Vision" von der Kirche und die Entwicklung der Straßburger Kirchenzucht von 1524–1549, die schon vom Ansatz her ein Gegenpol zum Epikuräismus war. Joseph Fuchs fragt, ob die Straßburger Kaufleute Epikuräer waren. Zwingende Antworten sollte man aber den sozialkritischen Predigten nicht ohne weiteres entnehmen. Auch das Verhältnis von Epikuräismus und Recht (Marcel Thomann) läßt sich wohl nicht nur für das Elsaß allein bestimmen. Cornelis H. W. van den Berg beschäftigt sich mit Anton Engelbrecht. Den anderen bedeutenden Epikuräern ist man leider nicht in gleicher Weise nachgegangen. Zwei Beiträge sind dem Epikuräismus Baldung Griens gewidmet (mit beigegebenen Tafeln). Zu sicheren Ergebnissen wird man hierbei erst kommen, wenn man andere Künstler, z.B. Niklaus Manuel, mitberücksichtigt. Die beiden letzten Aufsätze fallen aus dem gewählten Rahmen etwas heraus.

Der Band bietet mehr anregende Fragen als bereits fertige Antworten. Dazu hätte man den einzelnen Gestalten intensiver nachgehen müssen. Außerdem verengt die Beschränkung auf Straßburg sichtlich den Horizont. Die Geistes- und Mentalitätsgeschichte des 16. Jahrhunderts sollte aber die Straßburger Anregungen aufnehmen.

Münster/W. *Martin Brecht*

Sebastian Castellio, De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi. With Introduction and Notes by Elisabeth Feist Hirsch. Leiden: E. J. Brill, 1981; XII, 191 pp. (Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. XXIX).

De arte dubitandi ist Castellios letztes Werk; es entstand in seinem Todesjahr 1563. Als Alterswerk kann man es indessen kaum bezeichnen, denn der savoyische Humanist verstarb mit 48 Jahren. Er konnte seinen Reflexionen über das, was er die Kunst des Zweifelns nannte, keine ausgefeilte Form mehr geben. Die Schrift bleibt in ihren letzten Teilen fragmentarisch. Einteilung und Numerierung der Kapitel sind nicht endgültig festgelegt; charakterisierende Überschriften erscheinen in unregelmäßiger Folge. Dadurch entsteht der ziemlich eindeutige Eindruck, daß das Werk noch nicht vollendet

war, als der Autor vom Tode dahingerafft wurde. Daß es sehr lange unveröffentlicht blieb, verdankt es allerdings nicht seiner äußeren Form, sondern seinem Inhalt.

In *De arte dubitandi* faßte Castellio seine theologischen Anschauungen zusammen, die ihn gegenüber Calvin und Beza zum Verteidiger der religiösen Toleranz gemacht hatten. In seinen Kampfschriften der 1550er Jahre – die zum größten Teil auch erst nach seinem Tode gedruckt wurden – hatte er wenig Raum zu philosophisch und theologisch fundierter Argumentation gefunden, und er hatte dazu in der Bedrängnis der Auseinandersetzung auch kaum Zeit gehabt. In *De arte dubitandi* verbreitet er sich nun aber ausführlich über die Autorität der Heiligen Schrift, über die Problematik des reformatorischen Absolutheitsanspruchs, über die menschliche Vernunft als Geschenk des Schöpfers sowie über den christlichen Glauben und die Rechtfertigung. Die Verteidigung der Toleranz wird im engeren Sinne ebenfalls vorgetragen, und es zeigt sich einmal mehr, daß Castellio sich im Gegensatz etwa zu Jean Bodin und Guillaume Postel die Wiederherstellung des religiösen Konsensus durchaus auf der Grundlage des biblischen Christentums vorstellte. Das Problem der Duldung andersdenkender Menschen steht im Mittelpunkt auch dieser Schrift des unerschrockenen Calvin-Gegners.

Wenn man nach der Theologie Castellios fragt, ist der Traktat *De arte dubitandi* trotz gewisser innerer Widersprüche ohne Zweifel die wichtigste und ergiebigste Informationsquelle. Die „Schwächen" des Werks lassen sich nicht nur mit seiner raschen Entstehung und mangelnden Ausreifung erklären, sondern auch mit der Tatsache, daß Castellio kein konfessionell gebundener Theologe war und dies auch nicht sein wollte. Seinen Einsatz für die religiöse Toleranz leistete er als Vertreter der „studia humanitatis", als Skeptiker gegenüber jeder selbstangemaßten menschlichen Autorität in geistlichen Dingen, aber auch als Befürworter eines optimistischen Menschenbildes, der bereits die Stellungnahmen der frühen Aufklärung vorausahnen läßt.

Ein größerer Teil der Schrift über die Kunst des Zweifelns, nämlich die von der göttlichen Gerechtigkeit (und Rechtfertigung) handelnden Kapitel 7–29 des zweiten Buches, wurde 1613 zusammen mit einigen kürzeren Traktaten in Gouda gedruckt. Diese Publikation fiel mitten in die Zeit des Remonstrantenstreites und bezeugt die Tatsache, daß die Werke Castellios damals bei den niederländischen Kritikern des orthodoxen Calvinismus auf großes Interesse stießen. Teile des ersten Buches erschienen 1751/2 in einer durch Johann Jacob Wettstein in Amsterdam veröffentlichten Ausgabe des Griechischen Neuen Testamentes. Die große Mehrheit der über 70 Kapitel blieb jedoch bis ins 20. Jahrhundert hinein ungedruckt. Abschriften existierten zwar, aber ihre Zahl war, soweit man dies heute beurteilen kann, sehr klein.

Das Verdienst, Castellios *De arte dubitandi* allgemein zugänglich gemacht zu haben, kommt der deutsch-amerikanischen Humanismus-Forscherin Elisabeth Feist Hirsch zu. Sie hat die Schrift bereits im Jahre 1937 ein erstes Mal in kritischer Edition veröffentlicht, allerdings unter Weglassung der erwähnten Kapitel, die im Original unter dem Titel „De iusticia" stehen (Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti 7). Diese Ausgabe war bis heute trotz ihrer Unvollständigkeit unentbehrlich. Nunmehr liegt die erste wirklich vollständige Edition vor, und man schuldet der Herausgeberin Dank dafür, daß sie sich der früheren Arbeit noch einmal zugewandt und die Schrift *De arte dubitandi* in emendierter Form neu herausgebracht hat. Der Text wird unter Berücksichtigung aller bekannten Varianten dargeboten und durch ein sorgfältig kompiliertes Register in willkommener Weise ergänzt. Die Anmerkungen haben gegenüber der Ausgabe von 1937 an manchen Stellen Kürzungen erfahren. Neuere Forschungsbeiträge werden nur selten herangezogen, was den interessierten Leser ein wenig erstaunt. Die Einleitung ist knapp gehalten, geht aber auf die wichtigsten Aspekte der Schrift in kompetenter Weise ein. Eine ausführliche Darlegung und Interpretation der theologischen Anschauungen Castellios und ihrer geistesgeschichtlichen Hintergründe stellt Frau Hirsch für eine spätere Publikation in Aussicht. Diese Studie, die gegenwärtig im Entstehen begriffen ist, soll den Konflikt zwischen Calvin und Servet sowie Castellios Reaktionen darauf in systematischer Weise analysieren. Man darf erwarten, daß die Schrift *De arte dubitandi* in den geplanten Erörterungen eine ausführliche Behandlung erfahren wird.

Basel *Hans R. Guggisberg*

Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (Städteforschung Reihe A Bd. 10). Hsg. von Franz Petri, Köln, Böhlau 1980. XVII, 304 S. DM 94,–.

Dieser neue Band der Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster versucht wiederum, die Verbindungslinien zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit offenzulegen, auch wenn die hohe Bedeutung der Reformation als neuer Kraft nicht unterschätzt wird. Allerdings ist der Titel des Werkes irreführend, als die katholische Kirche, die ja immerhin wohl auch noch in der „werdenden Neuzeit" existiert hat, den für eine Gesamtschau der Probleme nötigen Platz nicht erhalten hat.

Die Reihe der Beiträge eröffnet Martin *Brecht*, „Luthertum als politische und soziale Kraft in den Städten" (S. 1–21). Er zeigt deutlich, wie der Impuls zur Reformation in den oberdeutschen Städten zwar ursprünglich von Luther ausging, es dann aber zu starken Einflüssen des Zwinglianismus kam, bis schließlich auch wie in Mittel- und Norddeutschland der lutherische Einfluß beherrschend wird.

In den Raum der Hanse führt die Untersuchung von Wilfried *Ehbrecht*, „Köln-Osnabrück-Stralsund, Rat und Bürgerschaft hansischer Städte zwischen religiöser Erneuerung und Bauernkrieg" (S. 23–63). Er zeigt an den Beispielen dieser recht unterschiedlich strukturierten Städte die Bündelung der Bestrebungen um Verfassungs- und Kirchenreform auf, wobei auch ältere Bewegungen und Protestformen mit einfließen. Die Unruhen in Köln 1525 analysiert Clemens von *Looz-Corswarem*, „Die Kölner Artikelserie von 1525, Hintergründe und Verlauf des Aufruhrs von 1525 in Köln" (S. 65–153), wobei auf die verdienstvolle Edition der Texte besonders hinzuweisen ist. Jan Juliaan *Woltjer* berichtet in einem knappen Überblick über „Stadt und Reformation in den Niederlanden" (S. 155–167). Ausführlich behandelt dazu Heinz *Schilling* „Religion und Gesellschaft in der calvinistischen Republik der Vereinigten Niederlande – ‚Öffentlichkeitskirche' und Säkularisation; Ehe und Hebammenwesen; Presbyterien und politische Partizipation" (S. 197–250).

Anknüpfend an sein 1930 erschienenes Werk befaßt sich Robert van *Roosbroeck* mit den Unruhen in Antwerpen 1566 („Wunderjahr oder Hungerjahr? – Antwerpen 1566"; S. 169–196). Allerdings muß der Rezensent gestehen, daß er hier überfordert ist. Natürlich kann er der Untersuchung dieses Jahres folgen, aber den Begriff „Wunderjahr", der vielleicht durch das Adjektiv „wonderlijk" ausgelöst ist, vermag er schlechterdings nicht mitzuvollziehen – hier wäre eine Klärung von (sprachlich) deutscher Seite nötig gewesen.

Als besonders wichtig ist wohl der Beitrag von Volker *Press*, „Stadt und territoriale Konfessionsbildung" (S. 251–296), anzusehen. Der Verf. rückt die Bedeutung des Städtewesens für die Reformation ins Blickfeld und schärft gut den Blick für diese Vorgänge, er zeigt die Bedeutung der bürgerlichen Juristen der oberdeutschen Städte für die reformatorische Bewegung und analysiert z.B. – ohne daß wir hier auf alle Einzelheiten einer beinahe verwirrenden Vielfalt eingehen können – sehr klar die Entwicklung im Herzogtum Württemberg. Äußerst interessant ist es, wie es schließlich zu einer engen Verflechtung der Führungsgruppen in Staat und Stadt kommt. Man darf sehr dankbar sein, daß der Verf. am Schluß die Ergebnisse dieser tiefschürfenden Untersuchung in der Form von Thesen zusammenfaßt.

Tübingen *Jürgen Sydow*

Dieter Demandt und Hans Christoph Rublack, Stadt und Kirche in Kitzingen (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 10), Stuttgart (Klett-Cotta) 1978, 338 S., Ln., DM 83,–.

Demandt geht am Beginn des Buches in Teil I/A auf die Entstehung der Stadt Kitzingen aus der Urzelle eines Benediktinerklosters ein; bei der Darstellung dieser Entwicklung bleibt einiges unklar. Dann schildert er die sich daraus ergebenden rechtlichen, kirchenrechtlichen und kommunalpolitischen Verwicklungen des späten Mittelalters. Gezielt geht er auf konkrete Verwicklungen zwischen Stadt und Äbtissin über Markt-

rechte, Begnadigungsrecht und Patronatsrechte an der Pfarrkirche ein. Mit der Frage der Pfarrstellenbesetzung und der Baupflicht am Pfarrhaus ist dann der Punkt erreicht, an dem die Reformation anknüpfen kann.

Dieser Frage geht Rublack im Teil I/B nach. In den ersten Jahren der Reformation gibt es Streit zwischen dem Rat und dem Pfarrer, der seine Gemeinde nicht bedient und sich nur vertreten läßt. Die Reformation liefert dem Rat die Argumente, daß die Gemeinde vom Pfarrer mit dem Evangelium bedient werden müsse. Der Pfarrstelleninhaber geht aber auf diese Argumente nicht ein. So endet dieser Streit damit, daß sich der Rat selbst einen Kaplan aussucht, der die Gemeinde in seinem Sinn betreut. Auf dem Weg zur Reformation ist das Eintreten des Rates von Kitzingen für einen „gemeinen Kasten" ein weiterer, wichtiger Schritt. Diese reformatorische Tendenz des Rates zeigt sich ferner in der Duldung von Predigten des „Bauern von Wörth" in der Stadt. Doch beugt er sich der landesherrlichen Entscheidung und weist den „Bauern von Wörth" wieder aus. Im gottesdienstlichen Leben kommt es zu einer Änderung, indem die Predigt in den Mittelpunkt gerückt wird. Andere Änderungen von Zeremonien werden zurückgestellt. Die Welle des Bauernkrieges ergreift auch Kitzinger Bürger, die für sich mehr politische Mitbestimmung verlangen. Der Anschluß der Stadt an den Taubertaler Haufen endete unter dem harten Strafgericht Markgraf Kasimirs mit der Blendung der Anführer. Aber die neuen Kitzinger Pfarrer scheuten sich nicht, den Markgrafen tapfer um Barmherzigkeit für die Betroffenen zu bitten. So bewirkt der Bauernkrieg, daß man mit reformatorischen Änderungen wesentlich kürzer tritt. Durchgesetzt hat sich, daß das Schriftprinzip die Predigt normiert. Weitere Folgerungen daraus für die Gestaltung des Gottesdienstes unterbleiben. So hat eine Predigt Meglins gegen den Fronleichnamszug ein Nachspiel in Ansbach. Nach dem Tod Kasimirs führt Markgraf Georg im ganzen Land die Reformation durch. Der Sog dieses Entschlusses ergreift auch Kitzingen endgültig, und sie schicken ihre Prediger zur Visitation nach Ansbach.

So kommt Rublack zu folgendem Ergebnis. Die Reformation der Städte hat Schrittmacherwirkung für das ganze Land, doch wird diese Bewegung vom Landesherren eingefangen. In Kitzingen war die Reformation also keine Volksbewegung und Ratsreformation, sondern es ist eine Fürstenreformation, die sich am Ende durchsetzt. Dennoch kam es zu einer dauernden Verbindung zwischen Stadt und Reformation.

Der Teil II (über 100 Seiten) bietet eine umfangreiche Quellenwiedergabe, die dem Leser zu empfehlen ist.

Bleibt die Schlußfrage, ob man in anderen fränkischen und deutschen Städten bei einer solchen Untersuchung zu den gleichen Ergebnissen über die Einführung der Reformation als Fürstenreformation kommt?

Ansbach *K. Kreßel*

Bernhart Jähnig u. Peter Letkemann (Hrsg.): Thorn, Königin der Weichsel, 1231–1981 (= Beiträge zur Geschichte Westpreußens, 7) Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1981, 436 S.

Neben Beiträgen zur Kultur-, Kunst-, Architekturgeschichte, zur Wirtschaft, Verwaltung und zum Verkehrswesen enthält dieser, dem 750jährigen Jubiläum der Stadt Thorn (Toruń) gewidmete Band eine größere Anzahl von für den Kirchenhistoriker einschlägigen Untersuchungen, darunter mehrere, die über einen lokal- und regionalgeschichtlichen Bezug hinaus beachtenswert sind.

Der mittelalterlichen Geschichte gewidmet sind – neben den eindringlichen Untersuchungen zur Baugeschichte der Neustädter Pfarrkirche St. Jakobi von O. Freymuth – die beiden für die Geschichte des Deutschen Ordens aufschlußreichen Arbeiten von B. Jähnig über die Stellung des Komturs von Thorn unter den Deutschordens-Gebietigern in Preußen und über den auch als Bevollmächtigten des Ordens auf dem Basler Konzil tätigen Pfarrer der Altstadt Thorn (1425–1433) Andreas Pfaffendorf OT. Die Köln-Thorner-Beziehungen im Mittelalter stellt K. Militzer dar; wirtschaftliche Beziehungen bestanden im 14. und 15. Jahrhundert; eine zunehmende Anziehungskraft auf

Studenten aus Thorn übte die 1388 gegründete Kölner Universität aus. H. Krause orientiert über die Frömmigkeit des Nicolaus Copernikus.

Zwei Studien beschäftigen sich mit dem in zeitgenössischen Publikationen vielbeachteten Thorner Religionsgespräch von 1645. „Brüderlichkeit und Einheit" war – wie I. Mager nachweist – das Leitmotiv des von humanistischem und melanchthonischem Gedankengut geprägten Helmstedter Lutheraners G. Calixt, in Thorn neben Calov und Hülsemann, die seine Zusammenarbeit mit den Reformierten verdächtigten, der bedeutendste Theologe. Die theologische Position des durch den Großen Kurfürsten nach Thorn geladenen Calixt und dessen Überlegungen über Möglichkeiten und Grenzen interkonfessioneller Annäherung werden ebenso sorgfältig und kenntnisreich dargestellt wie die Zielvorstellungen der politischen Kräfte und die kontroversen Standpunkte der verhandelnden Parteien. W. Hubatsch (Das Thorner Religionsgespräch 1645 aus der Sicht des Geistlichen Ministeriums der Dreistadt Königsberg; mit der Beilage der Königsberger Thesen) kann aufgrund der Akten nachweisen, daß die den Königsberger Theologen erteilte Instruktion als Ausdruck der auf Ausgleich gerichteten Politik des Großen Kurfürsten Differenzierungen zur Folge hatte: eine Abordnung des angesehenen Coelestin Mislenta, eines entschiedenen Gegners von „Papisten" und Calvinisten, blieb ausgeschlossen. Trotz Verfestigung der römisch-katholischen Stellung in Polen-Litauen gilt aufs Ganze gesehen: „So wie nach dem Dreißigjährigen Krieg die Staaten über Konferenzen zu einem Staatensystem zusammenwuchsen, war das Hauptergebnis von Thorn das Gespräch selbst gewesen, das ohne Beeinträchtigung der Glaubensmeinungen zu Ende gegangen war . . . Daß sich durch die Kontaktaufnahme die irenische Richtung des Luthertums stärkte und den Ausgleich mit den Reformierten befördern half, zeitigte Wirkungen über Preußen hinaus auf ganz Deutschland" (S. 254).

Über die Behandlung des erschütternden Thorner Blutgerichts von 1724 in zeitgenössischen niederländischen Flugschriften handelt A. Sander. M. North wertet englische Reiseberichte des 17. Jahrhunderts als Quelle zur Geschichte von Danzig, Elbing und Thorn aus; die auch in Hinsicht auf methodologische Probleme anregende Studie bestätigt die Ergiebigkeit dieser Quellengattung. E. Bahr beschreibt Thorn im zweiten schwedisch-polnischen Kriege (1655–1660) nach alten Ansichten und Plänen, während St. Hartmann eingehend die bedrängte Lage Thorns im Nordischen Krieg (1700–1721) schildert.

Einen Überblick über die evangelischen Gemeindepfarrer von Thorn-Stadt und -Land für die Zeit 1880–1945 geben A. Golon und H. Kruska. Die Folgen des Ansiedlungsgesetzes von 1886 für die evangelische Kirche im Kirchenkreis Thorn mit Einschluß der praktischen Auswirkungen der Ansiedlungspolitik auf die Gemeindestruktur analysiert I. Gundermann.

H. Börsch-Supans Beschreibung eines Gemäldes von K. W. Kolbe d.J., einem führenden Vertreter der romantischen Richtung der Berliner Historienmalerei im 19. Jahrhundert, das die Gründung Thorns durch den Deutschen Orden darstellt, leitet den mit zahlreichen Abbildungen (darunter ein Entwurf K. F. Schinkels zum Bau der neustädtischen evangelischen Kirche, 1821, S. 379) ausgestatteten Band ein, der ein reiches Arsenal gediegener und quellenmäßig gesicherter Forschung darbietet.

Die Publikationen polnischer Forscher finden in mehreren Beiträgen gebührende Beachtung.

Auch für sozialgeschichtliche Untersuchungen über das Gesamtleben der „Stadt" im Wandel der Geschichte werden die vielfältigen Beiträge – darunter auch zum Thorner Zinngießerhandwerk (W. Thimm) – instruktiv und nützlich sein.

Jena *Eberhard Pältz*

Richard Saage, Herrschaft, Toleranz, Widerstand. Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der Englischen Revolution. Mit einem Vorwort von Walther Euchner. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1981, 370 S.

Durch eine Analyse von normativ-legitimatorischen Argumentationsmustern in Ma-

nifesten und Pamphleten versucht der Verfasser dieses Buches die Frage zu beantworten, mit welchen Argumenten der niederländische Aufstand gegen Habsburg und die englische Revolution gegen Stuart legitimiert wurden. Im ersten Teil beschreibt er die politiktheoretischen Grundlagen des niederländischen Aufstands. Die Bedeutung der „joyeuse entrée" für den Widerstand der Loyalisten wird ins Licht gestellt, ebenso die Theorien der französischen Monarchomachen. Deren Auffassungen werden verglichen mit den staatsrechtlichen Theorieen der Niederländer. Ihr Einfluß wird ohne weiteres angenommen, obgleich nicht ganz klar aus den Quellen bewiesen. Daß die *Vindiciae contra tyrannos* nicht von Duplessis-Mornay und Languet geschrieben, sondern wahrscheinlich aus der Feder des niederländischen Diplomaten Johan Junius de Jonghe stammen, ist dem Verfasser unbekannt (S. 268, Anm. 76). Was die Quellen anbetrifft, muß man sich darüber wundern, daß er kaum Originalquellen benutzt hat. Statt dessen hat er sich vielfach englischer Übersetzungen bedient.

Im zweiten Teil wird die theoretische Grundlage der englischen Revolution besprochen. Hier wie in den Niederlanden bestand eine radikale Linke und eine gemäßigte Mittelpartei. Hier wie in den Niederlanden zeigte die Geschichte eine Entwicklung von einer loyalen Opposition zur radikalen revolutionären Aktion, die mit der Hinrichtung des Königs endete. Während der Verfasser in seiner Beschreibung der niederländischen Geschichte die Rolle des Calvinismus unterstreicht, spielt in seiner Beschreibung der englischen Revolution die Religion, d.h. der Calvinismus, kaum eine Rolle. Hier soll das naturrechtliche Denken die entscheidende Rolle gespielt haben.

Es zeigt sich im dritten Teil, daß Saage vor allem interessiert ist an einem strukturellen Vergleich. Seine Beschreibung ist mehr phänomenologisch als historisch. Er ist überzeugt von der Analogie zwischen beiden Revolutionen. Er läßt den Zeitabstand von dreiviertel Jahrhundert zwischen den zwei Ereignissen außer Betracht. Der niederländische Aufstand spielte sich auf einer internationalen Ebene ab, während der englische Bürgerkrieg eine bloß britische Angelegenheit war. In den Niederlanden bestand keine Staatskirche (mit Unrecht spricht Saage vom Calvinismus als Staatsreligion, S. 91), die reformierte Kirche war nur privilegierte Kirche und eine calvinistische Gesellschaft hat es in den Niederlanden niemals gegeben. In England dagegen richtete der puritanische Widerstand sich in nicht geringem Maße gegen die Staatskirche und damit gegen deren Haupt, den König. Dazu kommt, daß der Konflikt in England tief im 16. Jahrhundert verwurzelt ist. Um ihn richtig zu verstehen, soll man nicht, wie der Verfasser, im Jahr 1625 bei Karl I., sondern bei der Kontroverse zwischen Whitgift und Cartwright anfangen.

Daß der Verfasser wenig historisch verfährt, zeigt sich auch in den vielen Ungenauigkeiten, die er sich erlaubt. Viele Jahreszahlen und Daten sind falsch. Die flämische Stadt Mecheln heißt mit ihrem französischen Namen Malines (S. 25, 99). Antwerpen ist nicht 1584 (S. 351), sondern 1585 gefallen, eines der entscheidenden Ereignisse im niederländischen Aufstand! Philipp II. trat die Regierung nicht 1655 (S. 23), sondern 1555 an. Granvelle gründete nicht 14 neue Bistümer (S. 25), sondern der König reorganisierte, um ausländische Einflüsse auf die Bischofsernennungen auszuschalten, die Kirche so, daß 17 Bistümer entstanden. Der offene Brief, von dem der Verfasser S. 34, Z. 7 spricht, wurde nicht am 1. Juni 1573, sondern am 1. Juni 1578 geschrieben. „Herrlichheit" ist niederländisch nicht „heerlichkeit" (S. 36), sondern „heerlickheit" oder „heerlickheyt". Eine Naturzustandskonzeption fehlt bei Beza nicht (S. 40, Z. 12/13. Vgl. W. Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza* [Neukirchen 1967] 258–269). Wilhelm von Oranien starb nicht 1581 (S. 359), sondern 1584, wiederum wirklich ein nicht unbedeutendes Ereignis! Calvin gab seine *Institutio* nicht in Straßburg (S. 341), sondern in Basel aus, und er starb nicht am 25. (ebenda), sondern am 27. Mai 1564, usw.

Groningen *W. Nijenhuis*

Hubertus Schulte Herbrüggen: Das Haupt des Thomas Morus in der St. Dunstan-Kirche zu Canterbury. Forschungsberichte des Landes Nord-

rhein-Westfalen; Nr. 3083, Fachgruppe Geisteswissenschaften. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982. VIII, 132 S.

There is a tradition that Sir Thomas More's head was rescued after his execution by his daughter Margaret Roper; there is a further tradition that the head was buried with her; in the Roper family's burial vault in St. Dunstan's, Canterbury, the remnants of a skull have been found which for some three centuries has been identified as Sir Thomas. Professor Herbrüggen has undertaken a careful review of the extant evidence, including reports made on the several occasions since 1680 when the tomb was opened, in order to establish the history of that relic; he concludes that in all probability it is indeed the head of one who since 1935 has officially been a saint of the Church of Rome. It has to be said that his arguments are markedly less conclusive than he supposes. The problems involved are those familiar from technical hagiography and require a more sceptical historical treatment then they here receive.

The testimony after 1680 certainly establishes the existence of a head, kept in a leaden receptacle and entombed at St. Dunstan's. However, the connection between this skull and Thomas More, so regularly made by the antiquarians, local historians and worthy vicars cited by Professor Herbrüggen, rests simply on their acceptance of a tradition and adds not one iota of proof. No more significant are citations from such works as Fuller's *Worthies* or Wood's *Athenae Oxonienses,* 17th-century compilations which received and repeated previous statements but contributed no independent research. Wood (as Professor Herbrüggen shows) got his information from John Aubrey, that notorious romancer who had contacts with the Roper family; yet Aubrey caused a difficulty by mentioning a wrong church building at Canterbury, the 'error' being corrected by Wood on the basis of some other information available to him and not known to us. All this, of course, comes very late, and the 18th-century compilations also referred to in this book are even more remote and as totally derivative. Repetition does not equal proof, and most of the material adduced in this analysis is quite worthless.

The whole reconstruction depends on three alleged facts: that Margaret Roper had possession of her father's head from 1535 to her death in 1544, that she was buried in St. Dunstan's, Canterbury, and that at that time the head was placed in her coffin. Professor Herbrüggen thinks that the first fact is established "durch historisches Zeugnis" and that the other two (which must stand together) can be regarded as proven "mit größter Wahrscheinlichkeit" (p. 67). Neither verdict survives scrutiny. The acquisition of the head is first mentioned by Thomas Stapleton in his account of More in his *Tres Thomae* (1577); all later statements derive from Stapleton, filtered through Cresacre More's biography (first published in about 1630). There is no reference to what is, after all, an important biographical and hagiographical detail in the earliest two biographies of More, by William Roper and Nicholas Harpsfield, both written in the reign of Mary Tudor (1553–8). Roper's account collected mainly family anecdotes, and it was his wife who supposedly rescued More's head. Professor Herbrüggen tries to get round this awkward silence by supposing that prominent Catholic families were well-advised in those disturned times to keep out of the public eye and avoid all unnecessary publicity. But this quite misrepresents the situation. In the reign of Mary, when Catholics stood high and expected the reunion with Rome to endure, More's family deliberately set about creating the posthumous fame of Sir Thomas and promoted his canonization, an endeavour for which Roper's biography was intended as an important foundation-stone. His failure to refer to an event and a relic which would have greatly enhanced the *legenda aurea* of Sir Thomas cannot be so argued away: it casts the gravest doubt upon the tradition. It should be stressed that in hagiography traditions do not require a basis in fact in order to arise and survive.

The other matter – Margaret's burial – stands in even worse case because here we have from William Roper not just suspicious silence but a positive statement to the contrary. For the allegation that she was buried in St. Dunstan's, Professor Herbrüggen cites three sources: Wood (already mentioned) and two 18th-century compilations which the author himself describes as merely repeating earlier statements (pp. 15, 24). It seems that he cannot find any reference to the St. Dunstan's burial before the middle of the

17th century. On the other hand, in his will, dated 10 January 1577, William Roper expressly declares his wish to be buried at Chelsea in the county of Middlesex, "in the vault with the body of my dearly beloved wife". Professor Herbrüggen, who most usefully prints the whole of this will and thus enables us to judge the testator's plainly unclouded mind, avoids all reference to this positive and damning testimony; but unless we suppose that the passage of 32 years had left Roper uncertain of his wife's last resting place, we cannot suppose that she was buried at Canterbury. Her coffin could, of course, have been transferred there later (which would account for the epitaph allegedly found in St. Dunstan's but now preserved only in a 17th-century antiquary's transcription), but in 1577 she would not seem to have been where the theory must place her in 1544.

Thus: there is good evidence for the existence of a skull, separately interred in the Roper's burial place in St. Dunstan's, Canterbury; there is no good evidence that Margaret ever possessed her father's skull and very good evidence against her originally being buried at Canterbury. The tradition that the skull (now much decayed) is Thomas More's may nevertheless, no doubt, be correct, but the most thorough and most favourably inclined investigation capable of being undertaken has failed to prove the case. Notwithstanding such profane doubts, the skull, one may be sure, will serve the purposes of the faith: in respect of his physical relics, Sir Thomas is no worse off than are most of the saints.

Cambridge *G. R. Elton*

Neuzeit

Hans-Jürgen Schönstädt: Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1978. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 88) XXXVI, 328 S., Lw.

Hinter dem eigenartigen, rein grammatisch unsinnigen Titel verbirgt sich eine solide Erlanger historische Dissertation aus dem Jahre 1976. Worum es hier inhaltlich geht, bezeichnet exakt der Untertitel. Ausführlich und unter Berücksichtigung einer eindrücklichen Materialfülle werden die Verlautbarungen protestantischer Pfarrer und Professoren zum Reformationsjubiläumsjahr 1617 durchmustert und analysiert. Sehr deutlich zeigt sich dabei, in welchem Ausmaß die Erinnerung an die Reformation und die Gestalt Luthers den eigenen politischen, konfessionellen und kontroverstheologischen Bedürfnissen und Zielsetzungen angepaßt wurde.

Das beginnt bereits bei den Planungen für diese Feierlichkeiten. Der Verfasser kann zeigen, daß vor 1617 kein allgemein anerkannter Reformationsfeiertag existierte und daß der Anstoß zur Begehung des Jubiläums in diesem Jahr im wesentlichen auf die Initative des reformierten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz zurückging, den dabei natürlich in hohem Maße politische und kirchenpolitische Interessen leiteten. Wie in den einzelnen deutschen Territorien dann das Jubiläum gefeiert wurde, beschreibt detailliert der erste Teil der Arbeit (13–85). Danach wird überzeugend dargelegt, unter welchen geistigen und speziell theologischen Voraussetzungen die Prediger ihren Stoff behandelten (86–106). Unverkennbar waren sie von festen dogmatischen Voraussetzungen geprägt, die einen einigermaßen unbefangenen historischen Zugriff überhaupt nicht zuließen. Die Geschichte diente faktisch nur als Illustration für vorher erstellte biblizistische Typen, figurae; sie vermittelte Anschauungsmaterial für feststehende dogmatische Wahrheiten. Unter solchen Voraussetzungen konnte die römische Kirche mit ihrer Lehre und Praxis nur verurteilt werden (106–200): selbstverständlich galt der Papst als Antichrist, dementsprechend die katholische Lehre als widerchristlich, was – im einzelnen breit entfaltet – natürlich verheerende theologische und vor allem sittliche Folgen haben mußte. In der Tat: Wo man derart dogmatisch dachte, mußte die Wahrheit

eine einzige und unteilbare sein, konnte der konfessionelle Gegner also an keiner Stelle Recht behalten. Daß daraus Haß und Verteufelung der anderen Konfession resultierten, liegt auf der Hand.

Als die leuchtende Kehrseite des römisch-katholischen Dunkels interpretierten die protestantischen Autoren sodann die Reformation (200–253). Sie erscheint hier als die Erfüllung der Heilsgeschichte, als das Werk Gottes zur Wiederherstellung der reinen Lehre, der ursprünglichen Offenbarung Jesu Christi. Das Werkzeug Gottes dafür aber war Luther (254–303). In den Ausführungen der Prediger wird der Reformator als der neue Noah, Mose, Elias oder auch als der Engel der Apokalypse bezeichnet; seine historische Persönlichkeit verschwindet völlig hinter dem über menschliche Maßstäbe hinaus glorifizierten dogmatischen Lehrer.

Es macht die Leistung dieser Untersuchung aus, daß diese Grundgedanken ebenso umsichtig wie kenntnisreich belegt und entfaltet werden. Kritisch anzumerken ist allerdings zweierlei: Einmal befremdet die Art und Weise, in der der Verfasser immer wieder direkt oder indirekt jene Autoren des frühen 17. Jahrhunderts wegen ihres Umgangs mit der Geschichte rügt, kritisiert oder auch ironisiert (z.B. 150f., 162, 198, 249f., 315 u.ö.). Er widerspricht dadurch mindestens indirekt seiner zuvor so überzeugend entwickelten These, daß diese Prediger aufgrund ihres dogmatischen Ansatzes nicht umhin konnten, mit der Geschichte unhistorisch, also gewaltsam umzugehen. Wichtiger scheint mir der andere Einwand: Sch. betont zu Recht, daß die protestantischen Angriffe auf die katholische Lehre diese häufig schief, wenn nicht sogar verzerrt und falsch darstellten. Diese Feststellung wird nun allerdings nicht durch die Konfrontation mit katholischen Lehräußerungen jener Zeit erhärtet, sondern erfolgt aufgrund einer einigermaßen merkwürdigen Norm. Einige Beispiele hierfür mögen genügen: Der reformatorische Glaubensbegriff, erfahren wir, sei im wesentlichen identisch mit demjenigen des Tridentinums (142f.); nur in der „Hitze der konfessionellen Auseinandersetzung" hätten einzelne katholische Theologen bisweilen die dogmatische Insuffizienz des sola scriptura behauptet; und die Protestanten hätten „den lebendigen Christus mit dem Wortbestand der Bibel identifiziert" (139)! Hier, bei der Kenntnis und Verarbeitung der theologischen Zusammenhänge liegt mithin die klare Grenze der im übrigen so überzeugenden Studie.

Gießen *Martin Greschat*

Feofan Prokopovič. De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706. Mit einer einleitenden Untersuchung und Kommentar hsg. nach zwei Handschriften aus den Beständen der Kiever Zentralen Bibliothek von Renate Lachmann. Handschriftenredaktion Bernd Uhlenbruch. (Rhetorica Slavica II). Köln/Wien: Böhlau 1982, 516 S.

Dieses Jugendwerk des später berühmten kirchlichen Mitarbeiters des Zaren Peter d. Gr. wird hier erstmalig vollständig in lateinischem Text vorgelegt. Feofan, der diese Vorlesungen kurz nach seiner Rückkehr aus Rom gehalten hat, hatte den Unterschied zwischen östlicher und westlicher Überlieferung am eigenen Leibe erlebt. In Kiev wie in Moskau bestimmten verschiedene Auffassungen das Bildungswesen der Akademien. In ihrer Einleitung zeichnet die Hsg. die Hauptlinien nach. Zu einem Durchbruch kommt es freilich erst mit dem „Geistlichen Reglement" (Duchovnyj reglament. 1721), das die Richtung des Schul- und Bildungswesens bestimmte.

Als 24jähriger Dozent leistete Feofan an der Kiever Akademie eine große Arbeit. Er sprengte die Grenzen der bisherigen Vorschriften, obwohl in seiner Übergangszeit noch manche Reste barocker Kultur verblieben. Bemerkenswert sind Feofans Bemühungen um die Literatursprache. Da die Reformen des Zaren noch nicht in allem deutlich waren, konnte auch die Neuorientierung, um die sich der Präfekt an der Kiever Akademie bemühte, keine ganz ausgeprägte Form erreichen. Ob die ars oratoria sacra bei ihm bereits politisiert sei, bleibt eine Frage. Die Rede, die er 1706 vor dem Zaren in der Kirche hielt, zeigt nur leise Anklänge dazu. Der Lehrer der Rhetorik kann sich auf antike Vorbilder berufen und die Kirchenväter mitsprechen lassen. Über den Kreis seiner Schüler

konnte er seine Intentionen nicht ausdehnen. Obwohl er rhetorische Stilregeln beobachtet, ist er sich seines kirchlichen Auftrags durchaus bewußt. Bei der sacra eloquentia macht sich der Umbruch schon bemerkbar. Feofan will die Predigt nicht profanisieren, wenn er sie statt concio nun oratio nennt; er will sie nur wirklichkeitsnah machen.

Diese Vorlesungen, die nur wenigen zugänglich waren, erweitern unsere Kenntnis des bedeutenden Kirchenmannes und entfalten Auffassungen, die seine zahlreichen Schüler im Laufe des 18. Jhs. zur Geltung zu bringen wußten. Die Edition verdient volle Anerkennung.

Münster *Robert Stupperich*

Christian Knauthe. Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte, herausgegeben von R. Olesch. (Mitteldeutsche Forschungen Band 85). Köln: Böhlau Verlag 1980, 455 S.

Die Pflege des sorbischen Volkstums, seiner Sprache und Kultur ist, verglichen mit früheren Zeiten, seit 1945 intensiver geworden. Gab es schon in der „Domowina" einen Sammelort der für das Sorbische interessierten Kreise, so sind die neueren Bestrebungen auf weitere Forschungen gerichtet.

Da es lange Zeit vergessen war, daß das 18. Jahrhundert sich sehr ausgiebig mit dem Sorbenproblem historisch und philologisch beschäftigt hat, vor allem aber da jene Werke kaum noch greifbar sind, ist das Bemühen von Reinhold Olesch besonders dankenswert, das vorliegende Werk, das 1767 in Görlitz gedruckt wurde, faksimiliert herauszugeben. Der Neudruck ist mit einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers versehen, die über den Verfasser, seine Betrachtungsweise, die Quellen und Inhalte seiner Kirchengeschichte der Sorben berichtet und zugleich den Wert dieses Werkes für die Forschung herausstellt.

Knauthe beginnt seine Kirchengeschichte der Sorben mit einem Abschnitt über die Religion der Westslaven. Die folgende Darstellung des christlichen Mittelalters ist unergiebig, wird aber mit dem Übergang zur Reformation aufschlußreich. Aus der Wittenberger Matrikel schreibt Vf. die Sorbischen Namen aus, nennt solche, die von Bugenhagen ordiniert, den Dienst in der Heimat aufnahmen. Das Volkstümliche herrscht vor, so die Sitte, die sonntägliche Predigt im Wirtshaus zu besprechen. Eingefügt sind auch einige kurfürstliche Erlasse, die für das Sorbische Raum schaffen. Bemerkenswert ist die Förderung durch den Frühpietismus (Übersetzungen der Erbauungsbücher von Johann Arndt und Lütkemann an), wobei die Mitwirkung der Großmutter Zinzendorfs, Kath. Henriette von Gersdorff, nicht unwichtig ist. Anschließend beschreibt Vf. das Wirken der katholischen Kirche in der Oberlausitz und liefert ein Verzeichnis der wendischen Kirchspiele. Damit ist die kirchengeschichtliche Übersicht, die bis 1766 reicht, abgeschlossen. Der letzte 3. Teil handelt „Von den Schicksalen der Sorberwenden Sprache und von denen darinnen geschriebenen Büchern in Oberlausitz" (S. 367–426). Diese vom Hsg. bereits hervorgehobene Bibliographie enthält Grammatiken, Wörterbücher, Bibeln, Agenden, Katechismen, Erbauungs-, Gebet- und Gesangbücher.

Anläßlich der 1740 stattgefundenen 300. Jahrfeier des Buchdrucks verfaßte Ch. Knauthe seine *Annales typographici Lusatiae superioris oder Geschichte der Oberlausitzischen Buchdruckereien.* Dieses Buch hat der rührige Kölner Slavist R. Olesch mit einer instruktiven Einleitung neu herausgegeben (Slavistische Forschungen 30, Köln: Böhlau 1980, 96 und 26 S.). In Bautzen und Görlitz wurde seit 1574 auch wendisch gedruckt. Es handelt sich vor allem um die Sorbische Bibelübersetzung und um Übersetzungen deutscher Erbauungsbücher aus dem 17. und beginnenden 18. Jh.

Kurz zuvor hatte R. Olesch in den Mitteldeutschen Forschungen Bd. 81, Köln: Böhlau *die Kölner niedersorbische Liederhandschrift* (Ein Kirchengesangbuch des 18. Jhs.) in Faksimile herausgegeben. Das Manuskript ist zum größten Teil von einer Hand geschrieben und nicht schwer zu lesen. Der Herausgeber hat über diese Handschrift auf dem VIII. Internationalen Slavistenkongreß in Zagreb 1978 berichtet. Von der umfang-

reichen Handschrift (706 S.) fehlen nur die ersten und die letzten Seiten. Es handelt sich um Umdichtungen aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch: berücksichtigt sind einige Lieder des 16., sonst in der Hauptsache des 17. und beginnenden 18. Jhs. Sie sind aus verschiedenen Gesangbüchern zusammengetragen, daher ist die Identifizierung erschwert. Das Lied des Pietismus ist zum größten Teil ausgeschaltet. Die Ausgabe dieser Handschrift, die sich mit anderen berührt, ist nicht nur für den Slavisten von Interesse, sondern will auch vom Kirchenhistoriker beachtet sein.

Münster *Robert Stupperich*

Erich Beyreuther (Hg.): Philipp Jakob Spener. Schriften. 1. Abt., Bd. 1, eingeleitet von E. Beyreuther und D. Blaufuß. Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag 1979. Lw., 999 S.

Zu den bedeutendsten kirchlichen Persönlichkeiten des 17. Jahrhunderts zählt ohne Frage – auch was die Breitenwirkung angeht – Philipp Jakob Spener. Trotzdem existiert bis heute keine historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Werke oder auch nur eine Auswahl aus seinen Schriften, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt. An mannigfachen Bemühungen, diesen Mißstand zu beseitigen, fehlte und fehlt es nicht. Erfolg hatten solche Projekte allerdings bislang keinen. Angesichts dieser Situation entstand der Plan, die Hauptschriften Speners wenigstens im Reprint einer breiteren, an der Geschichte und den Problemen des Pietismus interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Die Edition soll insgesamt 12 Bände umfassen, die – entsprechend der „Wirkungsphasen im Leben und Werk Speners" (7) – in drei Abteilungen gegliedert sind. Der vorliegende erste Band aus der ersten Abteilung, also aus Speners Frankfurter Zeit, enthält die folgenden fünf Schriften: Pia desideria (in der Ausgabe von 1680 mit den wichtigen Gutachten von Horb und Stoll, 123–548), Das geistliche Priestertum (1677; 549–731), Sendschreiben an einen christeifrigen ausländischen Theologen (1677; 733–851), Abgenötigte Erörterung dreier Lehrpunkte (1678; 853–899) sowie die christliche Predigt von notwendiger Vorsehung vor den falschen Propheten (1668; 901–999). Mit Ausnahme der Pia desideria, deren Text nach der einzigen Separatausgabe zu Speners Lebzeiten wiedergegeben wird, also der 5. Auflage von 1680, liegt allen Abdrucken die Erstauflage zugrunde. Vorangestellt sind den Texten relativ ausführliche Einleitungen (9–122): Blaufuß berichtet über die Überlieferung der Werke Speners (9–42) und führt in die Pia desideria ein (43–69). Von ihm stammen auch in den Einleitungen zu den folgenden Stücken, die Beyreuther verfaßt hat (70–114), die bibliographischen Angaben.

Die Argumente, die gegen eine Reprintausgabe sprechen, sind auch den Herausgebern dieses Bandes bewußt (41); sie sind im übrigen so bekannt, daß es sich erübrigt, in diesem Rahmen noch einmal darauf einzugehen. Verdienstvoll erscheint das Bemühen, diesen Texten eine wenigstens *etwas* größere Publizität zu verschaffen, wohl auf jeden Fall. Die Frage kann m.E. nur sein, ob innerhalb der bekannten engen Möglichkeiten einer solchen Edition alles getan wurde, um dem Leser den Zugang zu den Quellen zu erleichtern. Das scheint mir nicht in dem Maße geschehen zu sein, wie es denkbar und erreichbar gewesen wäre.

Zunächst einmal bleibt unverständlich, warum die Texte dieses Bandes nicht in chronologischer Reihenfolge geboten wurden. Welches Gliederungsprinzip verbirgt sich hinter dieser merkwürdigen Anordnung? Als vollends unmöglich aber muß die hier bekundete Absicht beurteilt werden, zeitlich und sachlich eng zusammengehörende Stoffe auf weit auseinanderliegende Bände zu verteilen (41 f.). Die Berufung auf technische Schwierigkeiten überzeugt hier keineswegs. Es lassen sich durchaus andere Weisen der Reproduktion als die einer mechanischen Wiedergabe von Sammelbänden denken!

Grundsätzliche Fragen scheinen mir aber auch im Blick auf die Einleitungen geboten. Welche Zielgruppen haben die Editoren dieses Bandes eigentlich im Auge gehabt? Wer hier eine historische Einleitung in Speners Frankfurter Jahre erwartete und eine Erhellung des „Sitzes im Leben" dieser Schriften, sieht sich jedenfalls weithin enttäuscht. Auf

weite Strecken argumentieren diese Einleitungen so, als rechneten sie allein mit einigen Spenerspezialisten als Lesern. Geradezu ärgerlich aber mutet diese Einstellung an, wenn auch noch breit gegen Positionen der neusten Forschung polemisiert wird (so z.B. 74–77, 85 f. u.ä.). Dergleichen gehört nun wirklich nicht in eine Werkausgabe!

Man mag abschließend fragen, ob die Herausgeber dieses Bandes es sich mit der Kommentierung nicht doch etwas zu leicht gemacht haben. Sie wollten – dankenswerterweise – keine nackte Textausgabe bringen; sie verfügten – leider – nicht über die Voraussetzungen, um eine umfänglich kommentierte historisch-kritische Quellenedition vorzulegen. Die dazwischen liegenden Möglichkeiten haben sie offenbar nicht gründlich genug reflektiert; deshalb vor allem begegnen hier wohl auch so viele Vermutungen und Halbheiten (vgl. etwa 92, 100; 78 und 122 usw.). Gerade weil das mit diesem Band begonnene Unternehmen so wichtig ist, erscheint es besonders geboten, auf die bezeichneten Defizite hinzuweisen. Zu hoffen bleibt, daß die folgenden Bände der Spenerausgabe diesen nötigen und nützlichen Anfang erheblich übertreffen!

Gießen *Martin Greschat*

Dieter Wölfel: Nürnberger Gesangbuchgeschichte (1524–1791) (= Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte. Bd. 5). Nürnberg (Stadtarchiv/Korn und Berg) [1971] [2]1977. XXXVI, 307 S., DM 33,50.

Das Entstehen dieser Arbeit ist durch zwei glückliche Umstände gefördert worden: der Vater des Verfassers besaß „eine der größten privaten Gesangbuchsammlungen im deutschsprachigen Raum" (S. III). Der Doktorvater des Verfassers, der am 30. Januar 1982 verstorbene Ordinarius für Historische Theologie und Missionswissenschaft, *D. Wilhelm Maurer*, hat Mut gemacht, daß der Verfasser sich auf ein „Randgebiet der bayerischen Kirchengeschichte" begeben hat. Das klingt harmloser als es ist. Weder Provinzialismus, noch Oberflächlichkeit sind hier möglich. Gesangbuchforschung ist ein mühsames Geschäft. Methodisch gibt es nicht so furchtbar viele Vorbilder. Man könnte erinnern an die mehr hymnologisch-musikgeschichtlich angelegte Arbeit zur Geschichte des evangelischen Gesangbuchs Rothenburgs/T. aus dem Jahre 1923/1928 von *Ernst Schmidt*, in ZKG (52, 1933, 404 f.; s.a. ThLZ 55, 363–5) von *Paul Schattenmann* auch kritisch gewürdigt. Ernst Schmidt (1864–1936), von 1917 bis 1929 (1933) in Erlangen als Universitätsmusikdirektor tätig, hatte mehr als 20 Jahre dafür geforscht, was den Wölfel zur Verfügung stehenden Zeitraum natürlich um ein Vielfaches übertraf! Wölfel legt indessen seine im Fach Kirchengeschichte erarbeitete Erlanger theologische Dissertation von 1971 vor, u.z. in leicht überarbeiteter, um Beiträge zur Gesangbuchgeschichte Ansbach-Bayreuths gekürzter Form. (Die zweite Auflage ist unverändert.)

Die Kapitel 2 bis 5 stellen kundig und im allgemeinen flüssig geschrieben die Gesangbuchgeschichte Nürnbergs vom 16. bis 18. Jahrhundert dar. Das 16. Jahrhundert wird dabei knapper behandelt. Noch ist man in Nürnberg weit entfernt von einem „offiziellen" Gesangbuch. Die Initiativen von Druckern und Verlegern sind entscheidend. Selbstverständlich wacht die Zensur über die Drucke. Aber in liturgicis war man ohnehin auch in Nürnberg nicht zu spektakulären Neuerungen bereit. Die Orientierung an den großen, ‚kanonischen' Vorbildern Klug/Babst ist unbestritten. Aus dem Jahr 1569 stammt eine den Gesangbüchern Nürnbergs des 17. Jahrhunderts als „Grundstein" dienende Sammlung.

---

[1] Vgl. zu beiden die Pietismus-Bibliographie (von Klaus Deppermann und Dietrich Blaufuß) in: Pietismus und Neuzeit 2, 1975, S. 166, Nr. 42 und S. 182, Nr. 243 b; ebd. 4, 1977/78, S. 352, Nr. 44.46 und ebd. 5, 1979, S. 289, Nr. 45 sowie Gerhard Schröttel: J. M. Dilherr. In: Fränk. Lebensbilder 7. 1977, S. 142–151.

Der Schwerpunkt der Arbeit ist zweifellos das 3. Kapitel, das die „Blütezeit der Nürnberger Gesangbücher" im 17. Jahrhundert darstellt (S. 37–147). Behutsam wird in den 1644 gegründeten Pegnesischen Blumenorden eingeführt, Vorläufer und Vertreter vorgestellt, um dann der Darstellung breiten Raum zu geben. In diesem Zusammenhang mußte auch auf die beiden bedeutendsten Theologen Nürnbergs im 17. Jahrhundert, Johann Saubert d.Ä. (1592–1646) und Johann Michael Dilherr (1604–1669) eingegangen werden.[1] Letzterer ist das Bindeglied zwischen Saubert und Heinrich Müller/Rostock (1631–1675), der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts für Nürnbergs Liedersammlungen eine beachtliche Rolle spielte. Neben einer „nahezu enthusiastischen Vielfalt an Gesangbüchern während der Hochblüte der reichsstädtischen Barockdichtung" (S. 83) erwächst indessen aus den auf das 16. Jahrhundert zurückgehenden Gesangbüchern Nürnbergs erstes „offizielles" Gesangbuch aus dem Jahre 1700. Wölfel stellt ausführlich die Beteiligung des Nürnberger Ministeriums an diesem Gesangbuch dar und bringt eine so formell klingende Formel wie: „durch der sämtlichen Hrn. Prediger Approbation für gut befunden" aus den handschriftlichen Quellen einmal so recht zum Sprechen. Selbstverständlich zeigt sich auch die treibende Kraft unter den Geistlichen bei diesem Unternehmen: Johann Conrad Feuerlein (1656–1718)[2]. Luther, Paul Gerhardt und Johann Rist (1607–1667)[3] sind die drei häufigsten Verfasser, weit abgeschlagen die Pegnitzschäfer, deren „Stern . . . ist bereits im Verblassen!" (S. 107). Äußerst instruktiv ist ein Exkurs über Gesangbücher im Nürnberger Landgebiet, Altdorf-Lauf (S. 108–132). Nicht nur, daß hier Neuentdeckungen gemacht werden; im 18. Jahrhundert können wir hier auch tiefe Einblicke in die wirtschaftliche Bedeutung des Gesangbuch-Verlages tun, einschließlich der daraus entstehenden Streitigkeiten zweier Verlage (Meyer/Zobel). – Besonderer Aufmerksamkeit sei der „Rückblick" (S. 133–147) aus zwei Gründen empfohlen: einmal begegnen hier wichtige Grundsatzüberlegungen zur Wertung des reichen Quellenmaterials, welches gegenüber „übereilten Schlüssen und tiefsinnigen theologischen Interpretationen" vorsichtig machen kann (S. 141). Sodann geht Wölfel hier im Zusammenhang auf das kirchliche Leben in der Reichsstadt Nürnberg ein, um die Gesangbuchgeschichte nicht als isolierte Angelegenheit verkümmern zu lassen. Die Nachfrage bei handschriftlichen Quellen zeigt auch insofern ernüchternde Ergebnisse, als die allgegenwärtige Wachsamkeit des Rates immer wieder deutlich wird – keine Förderung durchgreifender Reformen!

Die Kapitel 4 und 5 wenden sich dem 18. Jahrhundert zu mit dem abschließenden Gesangbuch von 1791. – Eine Fülle von Privatgesangbüchern entsteht. Ihre z.T. pietistische Prägung darf nicht als Ausdruck einer Volksfrömmigkeit, sondern einer entsprechenden Prägung vieler Geistlicher gewertet werden (S. 210). Immerhin bleibt es aussagekräftig, Andreas Rehbergers an Zinzendorf erinnernden Kirchenliedbeitrag vorgeführt zu bekommen: hier ist wertvolles Material für weitere vergleichende Studien bereitgestellt. Voll in die Problematik der Aufklärungsgesangbücher führt die Darstellung über das letzte Nürnberger Gesangbuch von 1791. Wölfel nähert sich dieser Aufgabe auf dem Weg über allgemeine, sehr ausgewogene Feststellungen zu Gesangbuchbemühungen in der Aufklärung und zur speziellen Lage in Nürnberg (S. 211–223). Der theologische Charakter der Aufklärung wird besonders unterstrichen. Exorzismus, Privatbeichte u.a. stehen erst im letzten Fünftel des 18. Jahrunderts ernsthaft zur Diskussion. Und 1775 beginnt der letzte Akt reichsstädtischer Gesangbuchgeschichte in Nürnberg. Detailliert wird die Vorgeschichte samt berücksichtigten rationalistischen Gesangbüchern (s. S. 232!) entfaltet, was den Keim für Konflikte schon um die inhaltliche Prä-

---

[2] Vgl. zu diesem jüngst F. J. M. Blom: Christoph and Andreas Arnold and England [. . .]. Diss. Nijmwegen 1981, S. 85 ff. [Die Arbeit Bloms ist nun – wie die hier besprochene Untersuchung Wölfels – in den „Nürnberger Werkstücken" erschienen.]

[3] Vgl. zu Paul Gerhardt und Johann Rist die jüngst erschienenen Primärbibliographien von Gerhard Dünnhaupt: Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur [. . .]. Stuttgart 1980/1981 (= Hiersemanns Bibliogr. Handbücher 2.I-III), 1. Teil, S. 659–665; 3. Teil, S. 1555–1602.

gung des Gesangbuches schön deutlich werden läßt. Die Text-„Verbesserungen" an vielen Dichtungen waren keine vertrauenerweckenden Maßnahmen, und die fast tumultuarischen Begleiterscheinungen v.a. im Nürnberger Land bei der verordneten Einführung dieses Gesangbuchs standen neben willkommener Aufnahme bei anderen Gemeinden; „aufs Ganze gesehen . . . ein Fehlschlag" (S. 297) – so das ernüchternde Ergebnis. Erstaunlich ist nur – und dies sei eindringendem Studium empfohlen –, daß schon Zeitgenossen sehr realistisch Gründe für das Scheitern erkannten und auch aussprachen: u.a. Unklarheit über Absicht der Gesangbuchreform und Täuschung über die nicht mehr vorhandene ‚Untertänigkeit' der Bevölkerung (vgl. z.B. S. 292).

Wölfels Beitrag als „Vorarbeit zu einer vollständigen Geschichte der ‚vorbayerischen' Gesangbücher (s. S. 12) erfüllt, ja übertrifft die Erwartungen an eine „Nürnberger Gesangbuchgeschichte" in vieler Hinsicht. Der Verfasser schlägt für den Leser nachvollziehbar Schneisen auf diesem verwickelten Gebiet. Er macht es sich angesichts einer Überfülle von Quellen, auch handschriftlichen Materials, nicht leicht. Seine Bewertungen sind an der Darstellung selbst zu überprüfen. Dieses so vielfältige, z.T. auseinanderstrebende Material auf rund 300 Seiten darzustellen ist eine respektable Leistung, zumal wenn man berücksichtigt: hier handelt es sich um einen Erstling. Auch ein Erstling verdient es, genau gelesen zu werden. Ging solche notwendige genaue Lektüre der Abfassung einer (nicht speziell gezeichneten) Besprechung des Wölfelschen Werkes im renommierten *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologe* (18, 241 f.) vorauf? Bleibt der Fachmann der Hymnologie mit seinen – natürlich immer möglichen – Ergänzungen von Quellen und Literatur nicht weit entfernt von einem Verständnis dieser Untersuchung, die der Leser gar nicht vorgestellt bekam? Anders als mit flüchtiger Lektüre des Buches kann der Rezensent den JHL 18, 241 gemachten falschen Vorwurf, Wölfel habe einen Fundortnachweis der Gesangbücher lediglich „versprochen", nicht entschuldigen! Dieser schwere, aber falsche Vorwurf beruht auf der Ignorierung des (freilich nicht schon S. X, aber unmißverständlich dann S. XXXIII zu findenden Hinweises Wölfels, daß die Fundortangabe „Will" sich gerade nicht auf das Nürnbergische Gelehrtenlexikon bezieht (wie JLH 18, 241 ausdrücklich angenommen wird), sondern auf den 8-bändigen Bibliothekskatalog von Georg Andreas Will aus den Jahren 1772–1793! Das macht indessen den entscheidenden Unterschied aus: erhebliche Teile der „Bibliotheca Norica Williana" sind auf uns gekommen.[4] Wölfel hat Fundorte also nicht „versprochen", sondern geliefert (übrigens zum größeren Teil gar nicht aus Will)! Auch der ebenfalls in JLH 18, 241 erhobene Vorwurf einer unvollständigen (!) Quellenauswertung reicht nicht hin. Wölfel hat z.B. die Nürnberger Ratsverlässe von 1524 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts für sein Thema durchgearbeitet, von vielen weiteren Handschriften hier ganz abgesehen (s. S. 28, Anm. 48 und S. VIII f.). Dies muß für eine zureichende Beurteilung von ‚Vollständigkeit' der Quellenauswertung, von Wölfel übrigens ausdrücklich nicht beabsichtigt (s. S. 55), wenigstens genannt werden, bevor hier Folgerungen gezogen werden. Wer ahnt schon, daß o.g. Arbeit an den Ratsverlässen eine Sache von Monaten ist? Nur wird man nicht leicht Gesangbuchuntersuchungen mit ähnlich intensiver Berücksichtigung von Hintergrundquellen finden, die z.B. eine anonyme Gesangbuchvorrede erst wieder in vollem Licht erscheinen lassen, den Einblick in die Vorstadien ihrer Entstehung und die Kenntnis ihres Autors ermöglicht. Mängel mag der buch- und verlagsgeschichtlich interessierte Leser darin erblicken, daß Drucker- und Verlegerverzeichnisse fehlen. Die Hymnologie hat die Nichtkenntlichmachung der Gesangbücher mit Melodien als überwunden geglaubten „Rückfall" bezeichnet (JLH 18, 241) – wohl etwas starke Worte angesichts der Tatsache, daß hierfür ausgezeichnete Hilfsmittel vorliegen. Natürlich hat die Arbeit Mängel. Gelegentlich begegnen Längen. Das 16. Jahrhundert mag hingegen zu knapp erscheinen.[5] Das Register ist lückenhaft.

[4] Die Dinge sind wissenschaftlich geklärt; vgl. Friedrich Bock: Gg. A. Will [. . .]. In: Mitt. des Ver. für Gesch. der Stadt Nürnberg 41, 1950, S. 404–427, hier 420 m.Anm. 82–84 (Lit.!).

[5] Doch vgl. Wölfels Beitrag im Katalog der Ausstellung „Reformation in Nürnberg" 1979.

Das Inhaltsverzeichnis ist zu knapp (nur der wirkliche Leser [s.o.!] stößt z.B. auf die beiden allgemeinen Abschnitte zum kirchlichen Leben Nürnbergs im 17. und im 18. Jahrhundert; S. 142–147.218–223). Im Verzeichnis der Gesangbücher (S. X–XXI) fehlen Hinweise auf ihre jeweilige Behandlung in der Darstellung. Viele Fundortnachweise begegnen doppelt. Reprints und Faksimile-Drucke könnten öfters vermerkt sein.[6] Aber diese Mängel treffen sämtlich nicht die wissenschaftliche Substanz des Wölfelschen Werkes – ganz abgesehen davon, daß natürlich erheblich mehr Literatur zu einzelnen Gesangbüchern u.ä. herangezogen hätte werden können. Die Forschung ist hier sehr im Fluß und wird gut dokumentiert, wenn man nur an JLH, MGG oder den großen Forschungsbericht Walter Blankenburgs über „Die Entwicklung der Hymnologie seit etwa 1950" in ThR (1977.1979) denkt. Und entscheidend scheint ja nicht, was und wie vollständig aus zugänglichen Publikationen abermals referiert wird, entscheidend ist doch wohl der eigenständige Forschungsbeitrag. Auch in dieser Hinsicht übertrifft Wölfels kirchengeschichtliche Arbeit über die „Nürnberger Gesangbuchgeschichte (1524–1791)" die gegenüber einem Erstling fast unbilligen Erwartungen, indem historisch, frömmigkeitsgeschichtlich und hymnologisch/liturgiegeschichtlich eine gute Übersicht und erhebliche neue Ergebnisse zu über 250 Jahren reichsstädtisch-nürnbergischer Gesangbuchgeschichte vorgelegt werden.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Margaret C. Jacob, The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans. London: George Allen & Unwin 1981. XIII + 312 S.

Als 3. Band der Reihe Early Modern Europe today legt die Dozentin am Baruch College der City University von New York M. C. Jacob eine höchst instruktive Studie vor, die den Anfängen radikalen politischen Denkens in den Reihen der sog. Pantheisten und Freimaurer des 17. und 18. Jahrhunderts nachgeht. Die Verfasserin gestaltet ihren Stoff aus bisher so gut wie unerschlossenen Quellen, zumal gerade eine literarisch-historische Beschäftigung mit dem Freimaurertum den Autor vor fast unüberwindliche bibliographische Schwierigkeiten stellt. Sie korrigiert das bisherige Vorurteil, demzufolge man in der Geschichtsschreibung der Aufklärung Naturwissenschaft und Naturphilosophie als Ideen ohne Bezug zur politischen Realität verstanden hat, die allenfalls dem zeitgenössischen Absolutismus als Legitimation dienten.

Die Verfasserin setzt die Ursprünge des politischen Radikalismus, der in der Forderung nach einer republikanischen Verfassung der Gesellschaft seinen Ausdruck fand, nicht erst im 18. Jhd. an, sondern findet diese bereits im 17. Jhd. in England zwischen 1640 und 1660. Der sog. Pantheismus, der zur Gleichsetzung von Gott und Natur kommt und mit der Annahme eines „corporeal God" sich kaum vom Materialismus unterscheidet, wird zum Ahnherrn des Republikanismus des 18. Jhd. Das Freimaurertum ist der Ort, an dem schon seit John Toland 1720 sich die neuen Ideen häufig im Gegensatz zur traditionellen christlichen Metaphysik ausbreiten konnten. Lange ehe um 1750 in den Pariser Salons und den Schriften des Baron Holbach und seinen atheistischen Freunden die Aufklärung ihren Höhepunkt erreichte, war sie in Den Haag und den holländischen Verlagshäusern und Buchhandlungen beheimatet. Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung radikaler Ideen spielte die Geheimliteratur, die vor 1750 von Hand zu Hand ging und in der 2. Hälfte des 18. Jhds. zum Sturz des Ancien Régime führte.

Jacob setzt ein bei dem Wiedererwecker der hermetischen Geheim-Tradition, dem Renaissancephilosophen Giordano Bruno. Er entwickelt bereits die drei Themen der Radikalen des 18. Jhds.: pantheistischen Materialismus, Naturreligion und Republikanismus. Auf dem Weg über Holland (Eugen von Savoyen) und die Rosenkreuzer verbreiten sich Brunos Ideen bei den Freimaurern. Neben Bruno steht ein anderer neapo-

[6] Vgl. Blankenburg, a.a.O. (z.B. ThR 1977, S. 362–365) und die in JLH laufend von Konrad Ameln gebrachten Hinweise auf Reprints/Faksimile-Drucke.

litanischer Mönch, Lucilio Vanini, der dieselben Ideen wie Bruno vertreten und dasselbe Schicksal wie Bruno erlitten hat. In dieser Ahnenreihe erscheint weiter Bonaventura des Périers (1500–1544) mit seinem Werk *Cymbalum Mundi*. Von diesem freidenkerischen Atheisten erscheinen ein Jahr nach Calvins Institutio die *Dialogues satyriques sur differens Sujets* (1537). Selbst Descartes' Dualismus konnte materialistisch und revolutionär ausgelegt werden, wenngleich Descartes selbst diese Auslegung von sich wies.

Der Republikanismus erhielt im 17. Jhd. und später starken Auftrieb durch den *Tractatus theologico-politicus* Spinozas (1677). „Spinozismus" ist noch im 18. Jhd. ein Reizwort, von der Orthodoxie als gefährlich gefürchtet und deshalb meist geheimgehalten.

Im frühen 18. Jhd. sucht die Aufklärung auf dem Kontinent Orientierung bei den Engländern, die ihre Revolution hinter sich und eine Alternative zum religiösen und politischen Absolutismus zu bieten hatten. Durch Vermittlung Voltaires gelangt Newtons System aufs Festland.

Für desillusionierte Christen wurde das Freimaurertum zur neuen Religion; der „große Architekt" Newtons war der Gott der Anhänger der „königlichen Kunst", wie man die Freimaurer damals nannte. Wenn Geschichtsschreiber des Freimaurertums im 20. Jhd. dessen unpolitischen Charakter hervorheben, als sei dieses das „Ende der Ideologie" gewesen, so widerspricht dem Jacob und findet sowohl in der politisch konservativen newtonschen wie der radikalen Variante entschieden politische Töne.

Im 5. Kapitel geht Jacob den Anfängen des aufklärerischen Radikalismus nach. Sie führt ihn auf die protestantischen Flüchtlinge aus Frankreich und die Verleger in Holland zurück. Eine der meistverbreiteten subversiven Schriften war der *Traité des trois imposteurs*, der 1719 in Den Haag herauskam und auf den Kreis der Jubiläumsritter (Knights of Jubilee) zurückgeht. Die schon bei dem Stauferkaiser Friedrich II. zu findende Idee vom Betrug der tres impostores Moses, Jesus und Mohammed feiert hier fröhliche Urständ und wird mit modernen naturwissenschaftlichen und spinozistischen Vorstellungen verbunden. Es fällt auf, daß bei Jacob jeder Hinweis auf jene mittelalterliche Vorlage fehlt, in der sich bereits die Hauptargumente gegen die drei Betrüger finden. Sollte Frau Jacob so auf das Aufklärungszeitalter spezialisiert sein, daß ihr Gegenstände der Mediävistik unbekannt sind?

Aus den Kreisen der protestantischen Flüchtlinge aus Frankreich stammt der zweite radikale Traktat, der bei der Entstehung des politischen Radikalismus eine Rolle spielte: *Vindiciae contra tyrannos* (Basel 1579), der wahrscheinlich von du Plessis-Mornay (1549–1623) verfaßt wurde. Die im Traktat vertretene Vertragstheorie als Grundlage der Herrschaft und die Rolle der städtischen Notabeln in der Revolution kam den Ansichten der englischen Whigs entgegen. Im politischen Radikalismus trafen sich die von calvinistischen Voraussetzungen herkommenden *Vindiciae* mit dem gottlosen *Traité*.

Eine Rezension kann die Fülle der aus bisher unbekannten Quellen geschöpften Information nur andeuten, nicht im einzelnen darstellen. Sicher hat die Verfasserin das gesteckte Ziel erreicht, nämlich die Wege der Verbreitung der Aufklärung von England über Frankreich und Holland und die bisher undeutlich gebliebenen Zusammenhänge zwischen Philosophie und Politik aufzuzeigen.

Heidelberg *Heinz-Horst Schrey*

Katholische Aufklärung und Josephinismus. Herausgegeben im Auftrag der Wiener Katholischen Akademie von Elisabeth Kovács, München (R. Oldenbourg Verlag) 1979, 388 S., 8 Abbildungen, kart.

Bekanntlich hat im Jahr 1908 der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle durch sein Aufsehen erregendes Referat über „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters" vor dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin – mitten in der „modernistischen Kontroverse" – eine erbitterte Diskussion über den Problemkreis Katholische Kirche und Aufklärung ausgelöst. Ihre anfängliche Leidenschaftlichkeit ist in den seither verflossenen Jahrzehnten längst abgeklungen, von ihrer ursprünglichen Aktualität jedoch hat sie bis heute kaum etwas verloren, zumal

durch das Zweite Vatikanum nicht wenige einst von der Aufklärung inspirierte kirchliche Reformanliegen (wenn auch nicht bewußt als solche wieder aufgegriffen, so doch de facto) verwirklicht worden sind.

In seinen (1909 im Druck erschienenen) Ausführungen wandte sich Merkle mit wohlfundierten Argumenten gegen eine pauschale Verwerfung der Aufklärung und der ihrem Geist entsprungenen kirchlichen Reformen oder Reformansätze, wie sie im Zuge der theologischen und kirchlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts im katholischen Bereich gängig geworden war. Kriterium einer sachlichen, gerechten Würdigung der Aufklärung, der unter ihrem Einfluß in die Wege geleiteten Reformen und der diese tragenden Persönlichkeiten könne nicht ein Parteistandpunkt sein – so stellte er mit der ihm eigenen Nachdrücklichkeit fest –, vielmehr habe sie sich streng an den historischen Voraussetzungen zu orientieren und in ihrem Kontext die aufgeklärten Bestrebungen zu sehen. Es sei infolgedessen unerläßlich, sich von den Verdikten der diesen Bestrebungen feindlichen Zeitgenossen (und deren eifernden Nachfahren) endlich zu emanzipieren und mit energischer, aber methodischer Kritik an das Studium der Quellen zu gehen. Allein dieses gewähre die Grundlage für ein sachgerechtes Urteil. Als in dieser Hinsicht beispielhaft konnte Merkle damals nur ein einziges Werk anführen: die 1869 erschienene, durch Selbständigkeit der Forschung wie durch Objektivität des Urteils gleichermaßen sich auszeichnende Monographie „Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg, im Zeitalter der Aufklärung" aus der Feder des 1851 von seinem Lehrstuhl verdrängten Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab – eine Arbeit, der Merkle selbst unverkennbar nicht wenige Anregungen zu verdanken hatte, die sein Anliegen im Grunde bereits vorausgenommen hatte, insofern als bahnbrechend anzusehen und in ihrem Ergebnis bis heute im wesentlichen gültig geblieben ist.

Merkles Anliegen, die Aufklärung und die ihr widerstrebenden Kräfte nach den Quellen zu studieren, hat – nach einer Phase des Zögerns – ein vielfältiges Echo gefunden. Was Merkle von Anfang an vertreten und in dem an seinem Vortrag sich entzündenden Broschürenkrieg mit immer neuen Argumenten verteidigt hatte: daß man zwischen Aufklärung und Aufklärung unterscheiden müsse, wurde durch die nachfolgende Forschung eindrucksvoll bestätigt, und Persönlichkeiten wie Johann Michael Sailer, der Freiherr Ignaz Heinrich von Wessenberg und auch Kaiser Joseph II., allesamt einst übel beleumdet, erscheinen heute in einem gänzlich anderen Licht. Ihre katholische Gesinnung und die Aufrichtigkeit ihrer Absichten können mit Grund nicht mehr bezweifelt werden. Sailers weit ausstrahlende, auf der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern gründende Spiritualität und seine nicht abschätzbaren Verdienste als theologischer Lehrer und Priestererzieher in schwierigster Zeit werden heute erkannt und anerkannt (obwohl er noch als Bischof von Regensburg, bis in seine letzten Lebensjahre hinein, unentwegt seine Rechtgläubigkeit zu beteuern gezwungen war!). Die Quellenpublikationen und Untersuchungen über Wessenberg lassen das Bild einer edlen, verantwortungsbewußten, um die Zukunft der Kirche Deutschlands zutiefst besorgten Priesterpersönlichkeit erstehen, und die Erfahrungen des Zweiten Vatikanums haben Wessenbergs liturgische und auf Hebung der Seelsorge abzielende Reformen im Bistum Konstanz als herausragende Leistung zu verstehen gelehrt.

In der Beurteilung Josephs II. und des (nach ihm benannten, jedoch bereits unter Maria Theresia grundgelegten, mit seinen Wurzeln noch beträchtlich weiter zurückreichenden) Josephinismus stehen sich zwei Positionen gegenüber. Die eine, pointiert vertreten von Eduard Winter („Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848", Berlin ^{2}1962), sieht im Josephinismus einen – durchaus legitimen – spezifisch österreichischen Reformkatholizismus, die österreichische Spielart also des im 18. Jahrhundert vom aufgeklärten Denken angestoßenen Versuchs einer durchgreifenden Reform der römisch-katholischen Kirche, die unter Joseph II. ihren Höhepunkt erreichte. Die andere, nicht weniger pointiert vertreten von Ferdinand Maaß SJ („Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich" I–V, Wien 1951–1961), sieht dagegen im Josephinismus ein von einem katholischen Staat der

Aufklärungszeit installiertes kämpferisches, die Rechte der Kirche brutal verletzendes Staatskirchentum. Die hier skizzierte gegensätzliche Beurteilung des Josephinismus – der freilich ein sehr komplexes Phänomen darstellte und sich keineswegs in kirchenreformerischen Aktionen erschöpfte, gerade unter ihrem Blickwinkel aber zahlreichen geistlichen Fürsten des Reiches zum Vorbild diente – hat deutlich zwei verschiedene Kirchenbegriffe zur Voraussetzung. Und an diesem Sachverhalt hat sich auch in der nachfolgenden Diskussion wenig geändert. Zwar wird man kaum mehr in Abrede stellen können, daß das josephinische Reformanliegen, jedenfalls zum größeren Teil, begründet und berechtigt war, von welchen Interessen immer Joseph II., seine Mitarbeiter und Berater dabei geleitet wurden – es waren gewiß nicht ausschließlich religiös-kirchliche, sondern auch staatliche, ökonomische Interessen. Man wird sich ferner darin einig sein, daß Joseph II. bei seinen Reformmaßnahmen staatsmännische Klugheit vermissen ließ und wohl vor allem deshalb auf weiten Strecken scheiterte. Der Streit dreht sich um die Frage der Legitimität der josephinischen Reformmaßnahmen im kirchlichen Bereich und wird als solcher eben diktiert von einem je unterschiedlichen Kirchenverständnis, wie ja andererseits die positive oder negative Bewertung einer „Katholischen Aufklärung", verstanden als eine mit den philosophischen und wissenschaftlichen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts zusammenhängende und von diesen befruchtete, wenn auch in sich höchst uneinheitliche „liberal-katholische" Geistesrichtung, – sieht man nur genau hin – zuletzt immer resultiert aus einer bestimmten (weiten oder engen) theologischen Sicht.

In der Absicht, die Ergebnisse der Josephinismus-Forschung im fachwissenschaftlichen Gespräch kritisch zu reflektieren und zu einer streng an den historischen Bedingungen und Tatbeständen orientierten Beurteilung der josephinischen Reformtätigkeit – damit zu einer Überwindung der Gegensätzlichkeit – beizutragen, veranstaltete die Wiener Katholische Akademie vom 8. bis zum 10. Dezember 1977 ein internationales Symposion zum Thema „Katholische Aufklärung – Josephinismus". Den Ertrag dieses Symposions präsentiert nun der vorliegende Band. Er enthält die Referate, die auf dem Symposion nur in thesenartiger Zusammenfassung vorgetragen und für den Druck teilweise nochmals überarbeitet oder ergänzt wurden, sowie die Beiträge der an die einzelnen Thesenvorträge sich anschließenden Diskussionen. Bei letzteren fällt es dem Leser freilich zuweilen schwer, die „Anschlußstelle" zu finden; aber das hat eben möglicherweise seinen Grund darin, daß den Ausgangspunkt der Diskussionen Statements (Kongreßpapiere) bildeten und nicht die abgedruckten Referate.

Die Sammlung eröffnet ein umfänglicher Beitrag von Bernard Plongeron, gewidmet der grundsätzlichen Frage: „Was ist Katholische Aufklärung?" (S. 11–56). Der Verfasser bietet keine Antwort – es sei denn die Feststellung, daß Katholische Aufklärung eine in sich sehr komplexe, eigene Spezifika ausdrückende Komponente christlicher Aufklärung sei, die ihrerseits ein vielschichtiges Phänomen darstelle. „Katholische Aufklärung" ist für ihn vielmehr eine Arbeitshypothese: Er sucht in sehr differenzierter (manchmal auch diffiziler, jedenfalls aber anregender) Weise, gestützt auf Methodologie und Ergebnisse der Mentalitätsforschung, sozio-kultureller und sozio-geographischer Studien, den Horizont künftiger Forschungsarbeit zu umreißen und für diese quer durch verschiedene Reihen von Gedankengängen Perspektiven aufzuzeigen. Immerhin wird auf Grund der Darlegungen – unter anderem – soviel deutlich, daß den katholischen Aufklärern ein sie von aller anderen Aufklärung unterscheidendes Merkmal gemeinsam war: das bewußte oder unbewußte Festhalten an einem Traditionalismus, der ihre gewagtesten Thesen und avantgardistischen Engagements korrigierte, gegebenenfalls auch blockierte. Neuerung, die sie erstrebten, mußte, um nicht in Verirrung umzuschlagen, der Kontrolle der Tradition, verkörpert durch die „ecclesia antiquior", unterworfen sein. Ob allerdings ihre Vision eines gereinigten Christentums, ihr Streben nach dem „rationabile obsequium" im Dienst einer zum Modell der ersten Jahrhunderte zurückgekehrten Kirche, lediglich elitäre Vorstellung blieb oder tatsächlich auch eine Reform „nach unten", im sozialen und religiösen Denken und Leben der Zeit, bewirkte, ist eine weithin noch unerforschte Frage.

Ein erstes Bündel von Beiträgen befaßt sich mit dem Aspekt „Territoriale Einflüsse

und Beziehungen". Adam Wandruszka („Die Katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluß auf Österreich", S. 62–69) schildert – meisterhaft in der Sprache und in der Klarheit der Problemstellung – die Entstehung des Aufklärungskatholizismus einer von starkem kritischem Reformverlangen erfüllten intellektuellen Elite in Italien an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert (herausragend Ludovico Antonio Muratori) und wie durch das Einströmen seiner Ideen in Österreich erst die Aufklärung erwachte (um später in josephinischer Umformung wieder zurückzufließen). Jan Roegiers („Die Bestrebungen zur Ausbildung einer Belgischen Kirche und ihre Analogie zum österreichischen [theresianischen] Kirchensystem", S. 75–92) untersucht die Tendenzen, die zwischen 1750 und 1780 – im Zuge der Modernisierung und Zentralisierung der staatlichen Verwaltung in den Österreichischen Niederlanden – zur Ausbildung einer autonomen belgischen Nationalkirche führten. Dabei zeigt er, daß dieses belgische Staatskirchentum, das auf jansenistischen, gallikanischen und febronianischen Prinzipien gründete, keineswegs einer Initiative des Wiener Hofs entsprang, sondern das eigenständige Werk traditionell regalistischer Kreise in Brüssel (Patrice François de Neny) war und höchstwahrscheinlich dem theresianischen Staatskirchensystem zum Vorbild diente. Daß im 18. Jahrhundert auch das zur Habsburgermonarchie gehörende Königreich Ungarn von einer Katholischen Aufklärung erfaßt wurde, die sich in einer erstaunlichen wissenschaftlichen Regsamkeit (jedoch nicht in antikurialen Tendenzen) kundtat, zeigt anhand neuester Forschungen György Hölvényi („Katholische Aufklärung und Jansenismus in Ungarn", S. 93–100) auf. Wegbereiter dieser Aufklärung waren – überraschenderweise – die von nationalem Selbstbewußtsein getragenen ungarischen Jesuiten und dann die Piaristen, die Anfang des 18. Jahrhunderts in Ungarn eine segensreiche kulturelle Tätigkeit zu entfalten begannen.

„Wirkungen wirtschaftlicher und struktureller Veränderungen" beleuchten vier Beiträge. Gustav Otruba („Probleme von Wirtschaft und Gesellschaft in ihren Beziehungen zu Kirche und Klerus in Österreich" mit zwei statistischen Anhängen, S. 107–139) untersucht die theologische Reaktion auf das wirtschafts- und sozialpolitische Denken der aufgeklärten österreichischen Kameralisten. Er kommt zu dem Schluß, daß die klaren Forderungen der neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung an die Kirche von seiten der „Katholischen Aufklärung" weit mehr im Sinne der Grundsätze der Fragesteller denn im Sinne der Lehren des Christentums beantwortet wurden. Isnard W. Frank („Zum spätmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis", S. 143–172) bietet einen höchst instruktiven, „klärenden" Überblick über den Wandel in Verständnis und Praxis der „potestas circa corpus Christi mysticum" seit dem Spätmittelalter. Seine Ausführungen demonstrieren mit aller Klarheit, wie sehr das Verständnis von Kirche und Kirchengewalt einer von verschiedenen Faktoren beeinflußten historischen Entwicklung unterworfen war, wie es zu verschiedenen Zeiten, in den verschiedenen Ländern, je nach den vorwaltenden Bedingungen je verschieden aktualisiert wurde. Im Licht dieser historischen Voraussetzungen – und nicht im Licht eines erst durch das Erste Vatikanum festgeschriebenen Kirchenbegriffs – ist auch das josephinische Kirchenverständnis zu sehen, und nur von hier aus kann eine Beantwortung der Frage angegangen werden, ob die josephinische Kirchenreform als (illegitimer) staatlicher Übergriff oder im Sinne eines „Reformkatholizismus" zu qualifizieren ist. Peter Hersche („Der österreichische Spätjansenismus. Neue Thesen und Fragestellungen", S. 180–193) macht auf Beobachtungen aufmerksam, wonach die Träger des Spätjansenismus (in dem sich jansenistische mit ursprünglich dem Jansenismus fremden Ideen: antikurialen kirchenrechtlichen Theorien und Gedanken der Aufklärung, verbanden) in Österreich – wie anderswo auch – vor allem im Bürgertum zu suchen sind, das wiederum seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zunehmend die Bischöfe und die Verantwortlichen der staatlichen Kirchenadministration stellte. Karl Otmar Freiherr von Aretin („Die Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß von Katholischer Aufklärung, deutschem Protestantismus und Jansenismus", S. 197–208) beschäftigt sich, ausgehend von „Febronius", mit den im Reich ventilierten Plänen für eine Wiedervereinigung der Konfessionen und den Gründen nicht nur ihres Scheiterns, sondern

auch des Scheitern der Katholischen Aufklärung, die dennoch der Kirche ihrer Zeit – wie er hervorhebt – wesentliche Impulse gegeben hat.

„Zwischen Politik und Theologie" ist vielleicht nicht die treffendste zusammenfassende Überschrift für die folgenden vier Beiträge. Sie gehen der Frage nach, wie sich der Einfluß oder die Herausforderung jansenistischen und aufgeklärten Denkens im Bereich von Kanonistik, Theologie und Liturgie tatsächlich ausgewirkt hat. Dabei ist die Darstellung Franz Pototschnigs („Die Entwicklung des Kirchenrechts im 18. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung Österreichs", S. 215–233) ein Musterbeispiel einer kanonistischen Argumentation, die unter völliger Ausklammerung historischer Aspekte – sie scheinen überhaupt nicht zu existieren – wie selbstverständlich das erst durch die dogmatischen Beschlüsse von 1870 begründete „vatikanische" Kirchenrecht zurückprojiziert und dann natürlich allüberall nur „abusus" konstatieren kann. Die fundamentalen Fehlurteile blieben in der Diskussion allerdings nicht unwidersprochen. Demgegenüber bietet Adam Seigfried („Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Aufklärung und Jansenismus", S. 241–265) einen sorgfältig gearbeiteten, abgewogenen Überblick über die dogmatischen Bemühungen, unter dem Ansturm der Aufklärung (gegen den die katholische Theologie in keiner Weise gewappnet war) einen Weg zu finden zwischen einer erstarrten, ahistorischen, oft in Spitzfindigkeiten sich verlierenden Jesuitenscholastik und einem extremen Augustinismus, neue methodische Ansätze zu entwickeln für die so dringend notwendig gewordene Synthese von Glauben und Wissen. Der Verfasser unterstreicht mit Recht, daß trotz der (allzu verständlichen) Unzulänglichkeit jener Versuche damals und eben von jenen Theologen, die sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Postulaten der Aufklärung einließen, einer künftigen Theologie die Richtung gewiesen wurde. Desgleichen konstatiert Andreas Laun („Die Moraltheologie im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Jansenismus und Aufklärung", S. 266–294) auf dem Gebiet der Moraltheologie, hier in Konfrontation mit probabilistisch-laxistischen, jansenistisch-rigoristischen und aufgeklärt-utilitaristischen und -eudaimonistischen Tendenzen, aber eben auch im Blick auf nicht wenige „humane" Elemente der Aufklärung, eine im ganzen fruchtbare Auseinandersetzung und in ihrem Zuge ein Zurücktreten (oder doch die Zurückdrängung) einer allzu verrechtlichten Kasuistik und Sündenlehre zugunsten einer auf Schrift und Vätern basierenden Tugendlehre (wie sie etwa Franz Stephan Rautenstrauch in seiner theologischen Studienordnung von 1782 forderte). Kritisch, wohl zu kritisch (was auch in der Diskussion vermerkt wurde), beurteilt Hans Hollerweger („Tendenzen der liturgischen Reformen unter Maria Theresia und Joseph II.", S. 295–306) die staatliche Reformtätigkeit im gottesdienstlichen Bereich, die jedenfalls ein Anliegen Muratoris („Über die wahre Andacht des Christen") aufgriff, freilich dann deutlich das belehrende, im staatsbürgerlichen Sinn erzieherische Moment betonte, allerdings streng am Latein als liturgischer Sprache festhielt und in ihren „Purifikations"- und Sparsamkeitsbestrebungen zweifellos erheblich den Bogen überspannte, ganz zu schweigen von ihrer die religiösen Gefühle des Volkes verletzenden Überstürztheit. Andererseits bestreitet er nicht, daß Reformen nottaten, und er sieht auch, daß diese ohne die subsidiäre Hilfe des Staates kaum zustande gekommen wären (was im übrigen auch für eine ganze Reihe anderer, überfälliger Reformen gilt).

Im letzten Teil „Wandel in und durch Wissenschaft – Reflexe in der Kunst" beleuchtet Gottfried Roth an einigen aufschlußreichen Beispielen (Problem der Besessenheit, Frage des Zölibats) „Pastoralmedizinische und arztethische Probleme im Rahmen der Entwicklung der Nervenheilkunde in Österreich des 18. Jahrhunderts" (S. 310–322). Er konstatiert für die damalige österreichische Neuropsychiatrie eine beispielhafte Ausgeglichenheit der Position, das redliche Bemühen, Eigenständigkeit und Zuständigkeit von Theologie und Medizin zu wahren. Helmuth Grössing erläutert am Beispiel der „Revolution" Lavoisiers (Einführung der Oxydationsmethode in die Chemie) die Beziehung zwischen „Naturwissenschaft und Aufklärung. Zum Verständnis des Wissenschaftsbegriffs der Aufklärung" (S. 323–331). Ernst Wangermann („Josephinismus und katholischer Glaube", S. 332–341) bekräftigt nochmals, daß – im Gegensatz zu Ferdinand Maaß' These – von offenbarungs- oder kirchenfeindlichen Motiven des Josephi-

nismus keine Rede sein könne. Günther Heinz schließlich geht durch das aufgeklärte Denken bewirkten „Veränderungen in der religiösen Malerei des 18. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung Österreichs" (S. 349–370) nach (dazu 8 Abbildungen).

„Die wesentlichen Faktoren für Erkenntnis *und* Beurteilung des ‚Josephinismus' sind die Begriffe des Staates *und* der Kirche im 18. Jahrhundert": Diese im Vorwort formulierte Feststellung faßt wohl treffend das Ergebnis dieses Wiener Symposions zusammen. Die vorliegenden Aufsätze, die – von einer Ausnahme abgesehen – jede apologetische Sicht vermeiden und die im 18. Jahrhundert nach wie vor herrschende starke Verflechtung von Staat und Kirche sowie die daraus wiederum sich ergebenden Zusammenhänge und Wechselwirkungen von Politik, Theologie, Religion, Naturwissenschaften und Bildender Kunst streng im Auge behalten und im übrigen „Katholische Aufklärung" und Josephinismus im europäischen Rahmen zu erfassen suchen, spiegeln gewiß eine Forschung im Übergang, aber jedenfalls eine Forschung, die sich von aller Einseitigkeit geschichtlicher Betrachtung befreit und somit als richtungweisend angesprochen werden muß.

Luzern *Manfred Weitlauff*

D. W. Bebbington: The Nonconformist Conscience. Chapel and politics 1870–1914. London (George Allen & Unwin) 1982. 193 S., geb. £ 10.00.

Bebbington ist Lecturer in history an der Universität Stirling. Aus seiner eigenen Stellung im Nonconformismus bietet er auf Grund eingehender Quellenkenntnis – S. 161–185 über 1000 Anmerkungen aus Manuskripten, Zeitschriften und Zeitungen, Parlaments- und Konferenzdebatten, Biographien und Literatur – eine Darstellung der (nach dem 17. Jahrhundert) zweiten Periode entscheidender Betätigung dieser kirchlichen Richtung im britischen Leben. Grundlegend war die Verbindung zwischen Nonconformismus und liberaler Partei und darüber hinaus die Verbindung von Religion und Politik, z.B. in Frage wie Disestablishment der Hochkirche, Freihandel, Behandlung der Kolonien, internationaler Frieden. Disestablishment hatte jeweils eine spezielle Bedeutung in Irland und Wales. Es wurde auch als Mittel gegen den Anglokatholizismus in der Church of England angesehen und sollte die Kontrolle der Kirchen durch den weltlichen Staat verhindern. Erst 1900 regelte die Burial Grounds Act, daß Konsekration von Friedhofsteilen nicht mehr obligatorisch war, daß Friedhofskapellen von allen Denominationen benutzt werden durften und daß Gebühren nur für wirklich geleistete Dinge beim Begräbnis zu zahlen waren.

Der Nonconformismus war führend in der Bekämpfung von sexueller Unmoral, von Trunk- und Spielsucht und von Arbeitslosigkeit. Das Modell für die Kolonien zur Rekrutierung Arbeitsloser für Landarbeit wurde von der deutschen protestantischen Kirche 1883 gegeben, aber in England gab es nicht wie in Deutschland Staatsbeihilfen für dieses Unternehmen (56). Kampf gegen Verunehrung des Sonntags durch Arbeit, Sport und endlich auch das Kino spielte eine große Rolle. In der Lösung sozialer Probleme wandte sich der Nonconformismus nicht gegen Privatinitiativen, forderte aber mehr Initiative durch örtliche und staatliche Behörden. Die wichtigste institutionelle Entwicklung im Nonconformismus war während der betrachteten Periode der Aufstieg der Free Church Councils. Auch hier bezog man sich auf das deutsche Vorbild (62). Die Church Councils dienten gemeinsamer Sozialarbeit und wirkten ökumenisch, z.B. durch gemeinschaftliche Benutzung des gleichen Kirchengebäudes. Von vier solcher Councils 1889 stieg die Zahl bis 1897 auf 175, sank dann aber bis 1899 wieder auf 99, eine der vielen in diesem Buch beschriebenen Entwicklungen. Anfänglich hatte man Vertreter der Heilsarmee, der Plymouth Brethren, der Unitarier und der Swedenborgianer zugelassen; später wurden die Grenzen enger gezogen, besonders hinsichtlich der Annahme der trinitarischen Theologie. Merkwürdigerweise wurden die Quäker nie ausgeschlossen. Auch bei den Church Councils war die Mischung von Religion und Politik nicht unproblematisch (76). Die Diskussionen um die irische Home Rule Bill seit 1886 spaltete die Nonconformisten; die irischen waren durchweg gegen diese Bill, in

England fand sie viel Anklang. Antikatholizismus war das Rückgrat des Widerstandes gegen die Home Rule Bill. Der Fall Parnell verquickte hier wieder Politik und Moral und im Zusammenhang damit gebrauchte die Times am 18. 12. 1890 – vermutlich erstmalig – den Begriff Nonconformist conscience.

Die Church Councils zeigten sich früh geneigt für die Anliegen der aufkommenden Labourpartei. Bebbington kündigt an, daß er das Verhältnis des Nonconformismus zu Labour (nach 1918) in einem weiteren Werk behandeln will.

Basel *John Hennig*

Martin Heckel: Korollarien zur Säkularisierung (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1981/4). Heidelberg (Carl Winter) 1981. 54 S., kart. DM 24,–.

Der Tübinger Kirchenrechtler wendet sich mit den hier veröffentlichten Überlegungen, die in anderer Gestalt bereits 1980 Gegenstand einer Abhandlung waren (M. Heckel: „Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie", in: ZSavRG KA 66), gegen die herrschende Auffassung, die den allgemeinen geschichtsphilosophischen und geistesgeschichtlichen Säkularisierungsbegriff durch den – nach vereinzelten älteren Belegen, auf die jüngst H.-W. Strätz hingewiesen hat – zuerst 1646 auf dem Westfälischen Friedenskongreß in Münster gebrauchten Begriff der Kirchengutsäkularisation bestimmt sieht. Diese „einseitige, verallgemeinernde und überdies verabsolutierende Ausrichtung des Säkularisierungsbegriffs an den Kirchengutsäkularisierungen" sei „historisch unrichtig und systematisch fehlgegriffen" (S. 11), zumal mit diesem Kurzschluß die Säkularisierung auf „den Kampf des Staates gegen die Kirche von außen" reduziert worden sei, was „die Kategorie ganz unangemessen materialisiert und für sublimere geistige Prozesse verdorben" habe, so daß „innerreligiöse und innerkirchliche Prozesse" damit „nicht mehr zu erfassen" (S. 12) seien: „Die entscheidenden Säkularisationsvorgänge in der Geschichte des Staatskirchenrechts haben sich anderer Formen bedient, die vielleicht auch als Ausgangspunkt und Kontrastbild des allgemeinen ‚erweiterten' Säkularisierungsbegriffes bessere Dienste leisten könnten" (S. 12). Unausgesprochen lenkt Heckel damit mit dieser auch für den Historiker, der wie der Rezensent von der Kirchengut-Säkularisation herkommt, anregenden Studie von der Begriffsgeschichte zu den Sachproblemen zurück, während in der Geschichtswissenschaft – vor allem im Umkreis um das von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck getragene Unternehmen „Geschichtliche Grundbegriffe" – zur Zeit begriffsgeschichtlichen Forschungen zunehmend große Aufmerksamkeit geschenkt wird. So kann er zeigen, daß das Sachprogramm der Säkularisierung bereits 1848 in der Frankfurter Nationalversammlung von den linken Hegelianern in aller Breite diskutiert wurde (S. 22–26), während der dieses Sachprogramm abdeckende Säkularisierungsbegriff – aus der englischen Freidenkerbewegung und ihrem kulturpolitischen Programm des „secularism" von 1846 kommend – erst nach dem Internationalen Freidenker-Kongreß von 1881 von der deutschen Freidenkerbewegung im Sinne antireligiöser kulturpolitischer Säkularisierungspostulate aufgenommen wurde.

Nach der kenntnisreichen Durchmusterung der seit dem 19. Jahrhundert geführten Säkularisierungsdebatte (1) der kirchenpolitisch-religiösen Säkularisierungskritik, (2) der kulturpolitisch-emanzipatorischen Programme und Postulate der „Verweltlichung" seit Hegel, (3) der Säkularisierungsdiskussion in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen und in der Theologie sowie (4) in der Rechtswissenschaft und Judikatur gelangt Heckel auf seinem Weg von der Begriffsgeschichte zur Sachgeschichte der Säkularisierung zu der von der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts angestoßenen Säkularisierung des Staatskirchenrechts im Reich. Die Säkularisierung des Rechts habe zunächst die Funktion der Friedenssicherung gehabt, mit der – im Reich, nicht in den Territorien! – die pax christiana zum weltlichen Frieden säkularisiert worden sei (1555, 1648). Die Säkularisierung des Friedensbegriffs habe sodann die Säkularisierung anderer rechtlicher Institutionen wie des Eides, des Kaiseramtes, der Kirchen-

vogtei, des Reichstages und der Reichsgerichte nach sich gezogen. Die Säkularisierung des Rechts im Reich habe ferner der Einheitswahrung gedient, da nach der Glaubensspaltung das Reich nur als „säkularisierte Einheit" (S. 51) lebensfähig gewesen sei. Die Säkularisierung des Reichsrechts habe sich durch „säkulare Relativierung des theologischen Gehaltes in den Zentralbegriffen und -normen des Reichskirchenrechts" (S. 51) vollzogen und eine „Kardinalfunktion zur Sicherung der religiösen Freiheit" (S. 51) – wiederum im Reich, nicht in den Territorien – erfüllt, indem die säkulare Relativierung des Rechts der beste Schutz vor Übergriffen der jeweils anderen Konfession gewesen sei. Schließlich habe die Säkularisierung des Reichsrechts der Gleichheitswahrung und damit der „Zentralaufgabe" der Reichsverfassung in der frühen Neuzeit gedient, die konfessionelle Parität zu bewahren und zu bewältigen.

Von hohem Interesse ist darüber hinaus Heckels mehrfacher Aufweis der schon im konfessionellen Zeitalter deutlich werdenden „Ambivalenz der Säkularisierung" (S. 53), der „Frontverkehrungen, die die Säkularisierungsdebatte immer wieder verblüfften und verwirrten" (S. 19), wie sie etwa darin greifbar wird, daß die Säkularisierung des Rechts, obgleich Ergebnis der Säkularisierung des geistigen Lebens, nicht nur in Distanz geht zu den antisäkularen Kräften, sondern auch zu denen der antireligiösen Säkularisierung, so daß das säkulare Recht in einer säkularisierten Umwelt religiösen Gruppen besseren Schutz zu bieten vermag als es deren antisäkulares Beharren auf transzendent begründeten Privilegien oder Suprematsansprüchen könnte: „Die rechtliche Säkularisierung vereinigt somit in komplexer, höchst differenzierter Weise die Bekämpfung des Religiösen, seine Abwehr, seine Relativierung, seine Entleerung, seine Ausgrenzung, seine Selbstbestimmung, seine Selbstverwirklichung, seine Anerkennung, seine begrenzte Rezeption" (S. 49).

Nicht zuletzt auch für den Historiker festzuhalten sind die methodologischen Warnungen des Juristen, hinter dem Wandel älterer, wiewohl ganz säkularer, Mentalitäten, Verfassungsnormen, Wirtschafts- und Sozialstrukturen und dergleichen – ob ihrer „archaisierend religiösen Sprach- und Symbolverkleidung" (S. 33) – Säkularisierungsvorgänge zu sehen. Hier ist Begriffsgeschichte dann doch wieder gefragt, und zwar als Hilfswissenschaft bei der Quellenerschließung.

Münster und Köln *Harm Klueting*

Rudolf von Thadden, Fragen an Preußen. Zur Geschichte eines aufgehobenen Staates. München 1981, 195 Seiten

Der Verfasser, dem ostelbischen Kleinadel, dem Preußen so viel verdankt, entstammend und durch eine geschätzte Arbeit über die brandenburgisch-preußischen Hofprediger wissenschaftlich ausgewiesen, ist aufs beste für das von ihm behandelte Thema vorbereitet: gelehrte Kenntnis und lebendige Anteilnahme verbinden sich, wie es bei einem Geschichtsschreiber der Fall sein muß, wenn sein Werk mehr als eine bloße Bestandsaufnahme sein soll.

Die Lektüre hinterläßt einen guten Eindruck. Der Stil ist sauber, die wesentliche Literatur, nicht nur die Kleinmeisterei unserer Tage, sondern auch das ältere Schrifttum – es sind Werke von klassischer Größe, die die borussische Geschichtschreibung hervorgebracht hat – wird angeführt (wenn es freilich geschieht, daß fast in einem Atemzuge mit den Koryphäen ein Mehring zitiert wird (S. 49. 68 f.), dann mag dieser Lapsus mit der Gelegenheit, für die der größere Teil des Buches ursprünglich verfaßt wurde (s. S. 11), entschuldigt werden). Der Verf. hütet sich vor der Lust am Bilderstürmen, er geht, von gelegentlichen Verbeugungen abgesehen, einen mittleren Weg. Sein Urteil ist, auch da, wo der Rez. meint, abweichen zu sollen, stets erwägenswert.

Der Verf. umreißt die Zeit, in der Preußen als eigenständige Größe existierte (seltsamerweise klammert er den Deutschordensstaat aus, obwohl derselbe besonders Charakteristisches der preußischen Gesinnung wie dem preußischen Geschichtsinn zugesteuert hat; der auf S. 15 oben für die Auslassung angegebene Grund wird keinen Historiker überzeugen), er geht in einem ansprechenden Abschnitt auf die Probleme, die sich aus

der Zersplitterung des preußischen Besitzes ergaben, ein (völlig verfehlt ist freilich die Behauptung, daß Preußen sich am Ende des 18. Jahrhunderts „mehr im Sog der polnischen Geschichte" befunden haben soll; S. 29; vgl. S. 36. Das war nicht einmal im Sachsen Augusts des Starken der Fall!), er berührt die Entwicklung (und Zusammensetzung) der Bevölkerung und der tragenden Schichten, erwägt das Verhältnis Preußens zum Reich und verweilt bei dem, was man den preußischen Geist nennt. Er betont, daß das Preußen des 18. Jahrhunderts im Vergleich zu den anderen Mächten überaus fortschrittlich war und hebt hervor, daß auch die Entwicklung im 19. Jahrhundert nicht wie die Oesterreichs „im billigen Sinne restaurativ" war (S. 62). Wenn der Verf. des öfteren Äußerungen des Mißvergnügens an Gesellschaft und Kirche und des Verlangens nach neuem Ziel notiert, so sind diese zunächst Ausdruck der lebendigen Spannung, wie sie in einem Gemeinwesen, will es sich entwickeln, vorhanden sein müssen. Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß, hätte nur der erste Weltkrieg ein dem Hubertusburger Frieden vergleichbares Ende genommen, das Gemeinwesen sich zu neuer Gestalt geformt haben würde. Wenn eine Katastrophe von außen ausgelöst ist, so können Stimmen, wie die vom Verf. zitierten als Beweis für das Unvermögen des Unterlegenen angeführt werden. Gibt der Verf., der weiß, daß solches Verfahren geschichtlicher Betrachtung unangemessen ist, dieser Versuchung kaum nach, so sollte es auch der Leser nicht tun. Was das preußisch-deutsche Verhältnis anbelangt, so spricht der Verf. von einem „ursprünglichen" Spannungsverhältnis zum Deutschen Reich. Das ist nicht richtig. Noch Friedrich Wilhelm I. war ein treuer Vasall des Kaisers und Albrecht von Brandenburg, der erste weltliche Herzog von Preußen durfte das Reichsschwert tragen (eine Abbildung in: Albrecht von Brandenburg – Ansbach und seine Zeit. Bonn 1968, Tfl. XXXVI und XXXVII), wie ja auch das Wirken des Dt. Ordens ganz und gar von der Unterstützung aus dem Reich bestimmt war. Die zeitgeschichtlich bedingte Spannung im 18. Jahrhundert wurde in der napoleonischen Zeit aufgelöst. Preußen verband sich untrennbar mit Deutschland, der deutsche Beruf ist sein Schicksal geworden. Ein Rückgriff auf Preußen, der absieht von diesem Bezug, wäre eine Fluchtbewegung und eine geschichtliche Unmöglichkeit. Ein Orakeln über andere Perspektiven wäre Phantasterei. Ebenso gilt das Umgekehrte: Deutschland ist auf Preußen gewiesen. Der Verf. zitiert das Wort Walter Rathenaus: „Zieht Preußen von Deutschland ab: Was bleibt? Der Rheinbund. Ein verlängertes Oesterreich. Eine klerikale Republik" – ein Wort, das auch nach zwei Generationen noch der Überlegung wert ist. Sollte es zutreffend sein, was der Verf., v. Krockow folgend, sagt, daß „die Brücke zwischen Preußen und der Bundesrepublik sehr schmal" sei, so wäre dies kein günstiges Omen für den westdeutschen Notstaat. Der Verf. denkt selbst in diesem Sinne, indem er die Auflösung des preußischen Staates zu einer „Aufhebung im Hegelschen Sinne" (S. 11.158) umprägt, und damit eine wie auch immer geartete Rolle für Gegenwart und Zukunft anzeigt.

Das im Rahmen des Buches besonders lange Kapitel über Preußens Kirche darf Aufmerksamkeit beanspruchen. Der Verf. behandelt den gesellschaftlichen Stand der Vertreter der Kirche, staatskirchliche und Verfassungsfragen. In dem allen kommt er zu parallelen Urteilen: die Pastorenwelt hatte unter einem Ansehensnachteil zu leiden, die Kirche stand in Abhängigkeit zum Staat, ihre Organe wurden allzu spät und unzureichend ausgebildet: „das kirchliche Leben wirkt . . . seltsam blaß" (S. 107). Wiederholt wird das alte Lied der Klage über Versäumnisse in der Gestaltwerdung, obwohl doch die Tatsache, daß auch nach 1945, als die Kirche alle nur denkbare Freiheit hatte, kein in den Verfassungsorganen lebendiger Kirchenorganismus entstand, Zurückhaltung auferlegen sollte und die Frage wach werden läßt, ob denn die angeführten wirklich die für das Leben der Kirche entscheidenden Schwächepunkte waren. Wenn man von Versäumnissen spricht, liegen sie nicht viel früher, bereits in der Zeit der Missionierung, als die Kirche einer für das Christentum offenbar besonders unbereiten Unterschicht begegnete? Es fällt auf, daß die Kritik von einer kirchlich restaurativen Einstellung, wie sie für die fünfziger Jahre typisch war, bestimmt ist. Es verwundert ein wenig, daß der Verf., der in dem Göttingen Hirschs und Gogartens seine Erziehung empfangen hat, diesen Standpunkt ohne ein Bedenken sich zu eigen gemacht hat. Die von dem Verf. kritisierte Konstellation ist, wie das englische Beispiel zeigt, an sich nichts Ungewöhn-

liches. Als negativ erscheint sie doch hauptsächlich, weil der staatliche Teil zerbrochen ist. War das aber die Schuld der Kirche? Es ist doch nicht unbezeichnend, kein Geringerer als Harnack sich zum energischen Verteidiger der preußischen staatskirchlichen Ordnung, in der er den Fortschritt von Kögel zu Barkhausen erlebt hatte, aufwarf und meinte, daß in einem solchen System die religiöse Freiheit besser gedeihen könne als in einer selbständigen Kirche.

Was schwerer wiegt: auf diese Weise begibt sich der Verf. der Möglichkeit, die wesentlichen Linien der preußischen Kirchengeschichte nachzuzeichnen. Die brandenburgische Kirchenordnung, die Hinwendung zum Calvinismus, der Halle'sche Pietismus, Friedrich Wilhelm I., die preußische Union, die Liturgie Friedrich Wilhelms III., die Restauration unter Friedrich Wilhelm IV., die Berliner Theologie Harnack's wie Seeberg'scher Prägung – welche Ereignisse, welche Gestalten türmen sich vor dem Betrachter auf! Sie zu schildern gegen den Hintergrund eines unreligiösen Mutterbodens, die dadurch begründeten Spannungen und die hingebungsvollen Bemühungen, sie zu überwinden, aufzuzeigen, die weltgeschichtliche Reichweite Halles und der preußischen Union herauszuheben, das Preußentum als die neben dem Puritanismus einzige Erscheinung eines neuzeitlichen Christentums zu schildern – dies erst hätte zu dem, was eigentlich preußische Kirchengeschichte ist, hingeführt und wäre eine Aufgabe, die die höchste Anstrengung eines genialen Geschichtschreibers erforderte. Nichts in dem Kapitel deutet darauf hin, daß der Verf. sich nach solcher Leistung hingestreckt hätte. Gewiß gibt es interessante Bemerkungen; etwa die, daß das Preußen des 17. und 18. Jahrhunderts „in besonderem Maße Korrektivkräften aus der Substanz des reformatorischen Erbes selbst Raum gab" (S. 113). Aber auch das wird nicht entfaltet. So erscheint das Urteil über die Blässe (das auf einer Ebene durchaus nicht unrichtig ist) als ein Votum, das mehr für den Verf. als für den von ihm behandelten Gegenstand aussagt. So ist dieser Abschnitt zwar eine nützliche Zusammenfassung dessen, was Förster, Wendland, Reichle und neuerdings Besier zum Thema der Verfassung der A.P.U. geschrieben haben, kann jedoch schwerlich als mehr gelten. Was immer man über die Verbindung des westdeutschen Teilstaates mit Preußen sagen mag, für die deutsche Kirchengeschichte gilt, daß der preußische ihr wichtigster (und in der E.K.U. fortlebender) Bestandteil ist. Der Kirchengeschichtler wird, vielleicht sogar mehr noch als der politische Historiker, allen Grund haben, dies Erbe neu zu erwerben, um es zu besitzen.

Preußen ist ein so großes Thema, daß es unbillig wäre zu erwarten, daß einer es in *einem* Anlauf bewältigen könnte. Freuen wir uns über das, was der Verf. geboten hat. Es ist ein solider, gegenüber anderen Veröffentlichungen sich heraushebender Beitrag, der auch über das sogenannte Preußenjahr hinaus Beachtung verdient.

Cambridge *Ernst Bammel*

Rudolph, Hartmut: Das evangelische Militärkirchenwesen in Preußen. Die Entwicklung seiner Verfassung und Organisation vom Absolutismus bis zum Vorabend des I. Weltkrieges. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1973. 433 S., LN DM 49,– (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte 8).

Die von dem Sozialethiker H. E. Tödt angeregte, jedoch als solche nicht gekennzeichnete Heidelberger akademische Abhandlung greift mutig einen bisher (wie der Forschungsstand ausweist) noch kaum bearbeiteten Themenkreis auf. Die Quellenlage erwies sich dabei als so günstig, daß der Vf. sich auf die Durchsicht der restlichen Heeresakten, der vollständigeren Marineakten (über seine Aufgabe hinausgehend auch der Norddeutschen und der Kaiserlichen Marine) und der Generalia aus der Überlieferung des Ev. Oberkirchenrats beschränkt hat. Nicht ausgewertet wurden die Akten der Provinzialkonsistorien, der Landesarchive und des preußischen Ministeriums der geistlichen etc. Angelegenheiten (letzteres z.Zt. in Merseburg). Das herangezogene Material hat jedoch völlig ausgereicht, um mehr zu geben als nur einen sicheren organisatorischen Überblick. Der Wandel der Militärkirchenverfassung Preußens wird aus den

Quellen dargestellt, ein besonderes Augenmerk auf das Verhältnis der Landeskirche zur Militärseelsorge geworfen. Die Einrichtung der kurbrandenburgischen Ämter des Kriegskonsistoriums und des Feldpropstes, das preußische Militär-Konsistorial-Reglement von 1711/1750, die Militär-Kirchenreglements von 1811 und 1832, die katholische militärkirchliche Organisation, die ev. militärkirchliche Dienstordnung von 1902 sind ausführlich erörtert. Das „eigentliche geistliche Amtsgeschäft" des Militärpredigers wird dabei wiederholt angesprochen, gewinnt aber nicht die zentrale Bedeutung, die ihr in der vorliegenden Untersuchung zukommen sollte. Gewiß wären hierfür noch weitere der obengenannten Aktenbestände heranzuziehen gewesen. Die Ursache für die beklagenswerte Akzentverschiebung liegt aber bereits in der (zeittypischen!) Vorstellung, als ob hier ein „besonders exponiertes Tätigkeitsfeld" zu untersuchen wäre. So sind bereits Wertungen vorweggenommen, die einem unbefangenen Verständnis der hier gestellten Aufgabe im Wege stehen. Die methodisch bedenkliche Verfahrensweise wird offen dargelegt: „Die Arbeit selbst stellt die Angemessenheit und Fruchtbarkeit dieser Fragestellung *unter Beweis*". Unseligerweise läßt sich der Vf. ferner dazu bestimmen, die „gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen", aus denen sich die Änderungen im Militärkirchenwesen erklären ließen, ebenfalls in seine Arbeit breit einfließen zu lassen. Da hierfür keine selbständigen Forschungen angesetzt werden konnten, wird nun unterschiedslos aus zweiter Hand, vielfach aus Dissertationen mit ganz anderer Themenstellung, das zitiert, was in die eigene Beweisführung hineinpassen will. Darin spiegeln sich deutlich die Auffassungen der siebziger Jahre, im Jargon jener Zeit vorgetragen. Methodisch läßt hier die Sorgfalt nach; so ist anstelle der Stein-Gesamtausgabe der Berliner Akademie-Teildruck herangezogen, Bismarcks Gedanken und Erinnerungen als Goldmann-Taschenbuch zitiert, Arndt oberflächlich abgetan (was durch sein Briefwerk jetzt widerlegt wird). Sachfremde Exkurse („Das Kriegsbild der Reformer"; Militarisierung des Bürgertums, Armee als Waffe gegen politischen Fortschrittswillen) überdecken mit hastigen Urteilen die ursprünglichen, wichtigen und allein die Substanz dieser Arbeit verbürgenden Quellenanalysen, so daß der Kenner sich mühsam seinen Weg durch dürres Gestrüpp bahnen muß, während der mit der Materie nicht vertraute Leser in den Dornen hängen bleibt. So hätte es sich z.B. angeboten, die verständige Einrichtung der Amtsvisitation mit dem sehr erfolgreichen System der General-Kirchenvisitation des EOK in Beziehung zu setzen. Auch sonst verfügt der Vf. über hervorragendes Material, das aber nicht immer wünschenswert deutlich interpretiert und in genetischer Folge dargebracht worden ist. Das viel zu weit gespannte Thema muß einen einzelnen Wissenschaftler, der ein solches Neuland betritt, überfordern, wenn er nicht ausreichende Beratung erfährt. Es wäre zu wünschen, daß Rudolph seine vorzüglichen Forschungsfelder in Einzelanalysen streng sachgerecht weiterbearbeiten möchte, um die verdienstvollen Ansätze nicht als Torso zu verlassen. Die Erwartung von H. E. Tödt, daß weitere Untersuchungen zur Geschichte der Militärseelsorge folgen werden, hat sich nicht erfüllt. Vielmehr ist durch den zeitlichen Abstand seit Erscheinen von Rudolphs Buch nur noch deutlicher geworden, was davon bereits wieder verblaßt ist und wo die Fundamente wirklich liegen, auf denen weiter gebaut werden kann und soll.

Bonn *Walther Hubatsch*

Ulrich Horst: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Ekklesiologie der Sammenkommentare von Cajetan bis Billuart (= Walberberger Studien, Theol. Reihe Bd. 10) Mainz (M. Grünewald) 1978. XXXIV, 350 S., Ln., DM 52,–.

Die vorliegende Untersuchung – eine Habilitationsschrift an der Kath. theol. Fakultät der Universität München – will „zuerst eine historische Aufgabe erfüllen, es geht ihr um die Darstellung der Ekklesiologie einer bestimmten Epoche, aber sie kann und will nicht gänzlich von der aktuellen Diskussion absehen, in der historische Argumente eine wichtige Rolle spielen. Das muß schon deshalb so sein, weil die hier untersuchten Theologen eine äußerst wichtige Phase in der Entfaltung und Präzisierung der Infallibilitäts-

lehre verkörpern. In diesem Sinn versteht sich die Arbeit als ein Beitrag zur Vorgeschichte des I. Vatikanischen Konzils" (S. 6).

Gegenstand der Untersuchung sind die Summenkommentare unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Kirche und Papst. Der Traktat über die Kirche hatte, nachdem die Sentenzen des Petrus Lombardus durch die Summa Theologiae des Thomas von Aquin nach und nach verdrängt worden waren, im Anschluß an S Th II/II, 1,10 einen festen Ort erhalten. Das zeigt sich bereits, als Franz von Vitoria im Studienjahr 1526/27 diesen Artikel in Salamanca kommentierte. So entstand der locus classicus der Ekklesiologie bis in die Ausläufer der Summenkommentierung im 18. Jahrhundert. Von hierher war es naheliegend, die in diesem Zusammenhang zur Sprache gekommenen Themen – vornehmlich Probleme der Lehrautorität von Papst und Konzil – in chronologischer Folge zu behandeln. Werke anderer Literaturformen wurden nur ausnahmsweise herangezogen. Insgesamt werden mehr als 50 Autoren und Anonyma behandelt.

Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß der Autor sich nicht auf die im Druck vorliegenden Quellen beschränkte, sondern etwa 30 Handschriften heranzog und daraus die wichtigsten Texte ausführlich mitteilte. Nach einem Einleitungskapitel über die Grundlagen bei Thomas von Aquin (I. Kap.) orientieren sich die Ausführungen des Werkes an folgendem Aufriß: Die Anfänge der ekklesiologischen Summenkommentierung – Thomas de Vio Cajetan, Franz von Vitoria – (II. Kap.); Die Dominikanerschule bis 1600 (III. Kap.); Die spanischen Augustinertheologen (IV. Kap.); Die Theologen des Jesuitenordens – (V. Kap.); Portugiesische Summenkommentare (VI. Kap.); Die Summenkommentare des 17. Jahrhunderts (VII. Kap.); Andreas Duval und die Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus (VIII. Kap.); Die letzten großen Summenkommentare (IX. Kap.).

Ausführlich wird die Ekklesiologie von Franz von Vitoria dargestellt, der in einer besonders intensiven Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus steht, den er während seiner Pariser Studienzeit aus eigener Anschauung kennengelernt hatte. Im Interesse einer von ihm dringend ersehnten Kirchenreform suchte er einen Ausgleich zwischen den beiden wichtigsten Schulen, der auch Kompromisse – etwa in Extremsituationen sowie bei verweigerter Kirchenreform – nicht ausschloß, die so später keine Nachahmung mehr fanden. Er gesteht dem Papst oberste Lehrgewalt zu, aber – und dieses Prinzip wird dann von den meisten Dominikanertheologen bis ins 18. Jahrhundert aufgenommen – er bindet sie an die normalen Mittel der Wahrheitsfindung, wie Studien und angemessene Konsultationen. Eine definitive Entscheidung ist erst möglich, wenn das Oberhaupt das in seinen Kräften Stehende getan hat (fecit quod est in se). In schwierigen Dingen muß sogar ein Konzil einberufen werden. Die letztgenannte Eingrenzung wird zwar bald von fast allen Dominikanern als zu weit gehend aufgegeben, aber das Prinzip der Sorgfalt bleibt als Bedingung der Infallibilität bestehen. Dem Konziliarismus wird also ein beträchtliches Zugeständnis gemacht. Die Unfehlbarkeit ist somit Bedingungen unterworfen, die via humana wird zu einer ihrer Voraussetzungen, auf die man nicht verzichten kann, um die Bindung des Hauptes an die Kirche zum Ausdruck zu bringen. Das heißt: Obschon die Infallibilität von sämtlichen hier untersuchten Autoren vertreten wird, versteht man sie doch bis etwa 1600 keineswegs als uneingeschränkt, sondern als bedingt. Sie wird noch nicht losgelöst von den normalen Mitteln der theologischen Wahrheitsfindung im Rahmen der Gesamtkirche. Der Heilige Geist wirkt durch sie und nicht an ihnen vorbei im Sinne einer persönlichen Erleuchtung oder eines persönlichen Privilegs. Man war sich allerdings der Problematik dieser Sicht von Anfang an bewußt, insofern man sah, daß der Konziliarismus gleichsam durch die Hintertür eindringen konnte. Man stellte darum sogleich die Frage, was im Falle einer Nichteinhaltung einer derartigen Klausel zu geschehen habe. Um die Möglichkeit einer etwaigen Anfechtung oder einer Konzilsappellation von vorneherein auszuschließen, lehrt man, daß Gott selbst de facto dafür sorgen werde, daß die genannten Voraussetzungen menschlicher Art eingehalten werden. Gleichwohl gilt: die Infallibilität und die Kirche mit der in ihr zu beobachtenden via humana gehören zusammen. Das wiederum bedeutet: die jeweilige Wertung jener media humana ist ein Indikator dafür, ob die ein-

zelnen Autoren einer „persönlichen" Unfehlbarkeit zuneigen, die im größeren Kontext der Kirche und des Konzils gesehen wird. Die große theologische Leistung dieser ersten Epoche besteht also darin, daß sie bei der schrittweisen Überwindung des konziliaristischen Erbes, fest umrissene Kriterien für die Infallibilität ausarbeiten, die die Diskussionen der Zukunft beherrschen werden. Unter Anknüpfung an extreme Positionen von Albert Pigge machen sich freilich schon bald auch gegenläufige Tendenzen bemerkbar. Sie finden ihren ersten Ausdruck 1559 bei dem Dominikaner Juan de la Pena, der somit als Außenseiter von der sonst konsequent beobachteten Linie zu gelten hat. Er möchte die höchste Lehrgewalt von allen denkbaren Risiken freihalten und leugnet deshalb die Bindung an etwaige Klauseln. Der Papst definiere stets verbindlich, ob er die via humana berücksichtige oder nicht, seine Definitionen erfreuten sich stets der absoluten Autorität. Er bleibt gewiß zunächst ein Einzelgänger, aber die bedingungslose Unfehlbarkeitskonzeption gewinnt rasch an Boden, zumal sich die meisten führenden Vertreter des Jesuitenordens diese Auffassung zu eigen machten. Zum Kennzeichen der neuen Richtung wird das Suchen nach einer möglichst umfassenden historischen und systematischen Sicherheit auf allen Gebieten von theologischem Gewicht. Möglichkeit und Tatsächlichkeit der päpstlichen Häresie werden nun ganz oder teilweise geleugnet, das System wird lückenlos aufgebaut, etwaige Risikofaktoren, die bisher stets akzeptiert worden waren, werden rigoros ausgeschaltet. In der Auseinandersetzung mit der Reformation benötigt man eine klare und unzweideutige Regel, die keiner innerkatholischen Infragestellung mehr unterliegen darf. Die Ekklesiologie insgesamt steht von nun an unter dem Vorzeichen einer absoluten Sicherheit, die keinerlei Ausnahmen duldet, wie immer sie auch in einer langen Tradition bezeugt gewesen sein mögen. Die Unfehlbarkeit wird jetzt, anders als in der vorwiegend durch Dominikaner repräsentierten Phase, gleichsam punktuell gedeutet. Was als Grenzfall seine Berechtigung hätte, wird zur Regel erhoben. Auf Einsicht aus den Wechselfällen der Geschichte glaubte man verzichten zu können und müssen, um ein nach allen Seiten unangreifbares Gebäude errichten zu können. Nur das juristisch Faßbare darf maßgebend sein, da sonst ein Rest bleibe, der zu unerwünschten Konsequenzen führte.

Diese Richtung ist freilich in sich selbst keineswegs geschlossen, es gibt in ihr Rigoristen (einige portugiesische Autoren), deren Thesen (so etwa: der Papst könne auch als Privatmann nie Falsches lehren) von der Mehrheit nicht geteilt wurden.

Während des hier untersuchten Zeitraums konkurrieren beide Schulen miteinander. Die Vielfalt der Argumente ist geradezu ein Kennzeichen dieser Epoche, aber man beginnt zu ahnen, daß die schweren Krisen der Neuzeit die Tendenz zur Vereinheitlichung und zur Eliminierung von Risiken noch verstärken werden. Wie das im einzelnen vor sich ging, liegt schon außerhalb der Ziele dieser Untersuchung, doch sollen die Schlußbemerkungen (341–343) zeigen, daß die unterschiedlichen Konzeptionen auf dem I. Vatikanischen Konzil letztmals aufeinander stoßen werden. Die wichtigsten Resultate faßt der Autor abschließend zusammen. Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes wurde von den Summenkommentatoren seit Franz von Vitoria als Konsequenz aus den Kontroversen zwischen Papalisten und Konziliaristen, wie sie vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geführt wurden, entwickelt. Ihnen kommt das Verdienst zu, die einzelnen Elemente zu einer relativ geschlossenen Theorie gemacht zu haben, indem sie sich ausführlich mit dem Problem der Grenzen und Bedingungen eines infalliblen Urteils beschäftigt haben. Die Mitwirkung der Kirche in Gestalt der jeweils zu beobachtenden media humana nehmen hierbei einen festen Platz ein. Das Konzil erfreut sich – wenigstens in Extremfällen – einer verhältnismäßig eigenständigen Rolle. Innerhalb dieses Rahmens bildet die Ekklesiologie noch das Bild einer überraschenden Vielfalt. Im Anschluß an S Th II/II, 1,10 entsteht ein umfangreicher Traktat De ecclesia, in dem allerdings die Kirche lediglich unter dem Aspekt der Autorität abgehandelt wird. Andere Probleme treten demgegenüber auffallend stark zurück. Einseitigkeit und Engführung, deren Folgen erst später fühlbar werden, sind hier grundgelegt. Die Ekklesiologie wird lange Zeit brauchen, um sich von ihnen wieder frei zu machen.

Die innere Mannigfaltigkeit der ersten großen Entwürfe wird allerdings nicht lange durchgehalten. Sie war nur so lange möglich, wie der Hauptgegner die konziliaristische

Bewegung in all ihren Verästelungen gewesen ist. Die Verengung zu einem rigoros konzipierten Papalismus geschieht vorwiegend unter dem Einfluß der Reformation, weil man jetzt der außerkirchlichen Kritik nicht mehr den geringsten Spielraum lassen möchte. Das Problem der dogmatischen Sicherheit schiebt sich nun in den Vordergrund, es wird in den Debatten des I. Vatikanums einen Höhepunkt erreichen. Gleichwohl behauptet sich die Unfehlbarkeitskonzeption der älteren Dominikanerschule bis ins 18. Jahrhundert, aber sie verliert zusehends an Boden, zumal Suarez, Bellarmin, Gregor von Valencia u.a. maßgebenden Einfluß gewinnen.

Da sich in dem hier untersuchten Werk die bedeutendsten Theologen des Zeitalters äußern, dürfen die Resultate dieser Arbeit repräsentativen Charakter beanspruchen. Dies gilt insbesondere für die Jahrzehnte vor und nach Trient. Aus dem Umstand, daß es den meisten Autoren darum ging, den Konziliarismus in seinen mannigfachen Spielarten zu überwinden, folgen die Themen: Das Verhältnis von Papst und Konzil, die Fragen nach Wesen, Umfang und Bedingung der obersten Lehrgewalt. Es versteht sich somit von selbst, daß der Untersuchung für die Begründung und detaillierte Ausarbeitung der Infallibilitätsdoktrin große Bedeutung zukommt, zumal erstaunlicherweise die meisten Texte noch nie Gegenstand der Forschung waren.

Das Werk des gelehrten Autors wird höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht. Wer sich, sei es historisch oder systematisch, mit diesen zentralen Themen befaßt, wird daran nicht vorbei gehen können.

München *Richard Heinzmann*

L'Actualité de Lamennais, Colloque de La Tourette 2.–4. Juin 1978. Préface par Jean Lacroix, Cerdic-Publications (Straßburg 1981) 171 S.

Lamennais, der 1854 starb, hat dem französischen Klerus – gegen den Widerstand der Bischöfe Frankreichs – den Weg zum Ultramontanismus gewiesen, aber auch die Philosophie und Theologie seiner Zeit stark beeinflußt. Er besitzt noch heute Aktualität, wie in dem vorliegenden Berichtsband über das Colloquium von La Tourette überzeugend deutlich wird. Führende Lamennaiskenner erörterten hier die Bedeutung dieses großen Franzosen, die sich auch in der Edition seines Briefwechsels (in den Jahren 1971–78 erschienen 7 Bände seiner Korrespondenz) und in den zahlreichen Veröffentlichungen über ihn zeigt (vgl. die Bibliographie Seite 169 ff.).

Im ersten Referat berichtet P. Guiral über die Aktivität des L'Avenir, jener Zeitung, die am 16. Oktober 1830 zum 1. Mal mit einem Leitartikel von Lamennais erschien. In der Zeitung wurde zur allgemeinen Abrüstung und zur Vereinigung Europas aufgerufen und das Selbstbestimmungsrecht gefordert. Lamennais betrachtete sich als die Seele dieses Organs.

L. Le Guillou zeichnet die Gründe für die Verurteilung von Lamennais durch den Heiligen Stuhl auf. J. Gadille erörtert das Verhältnis von Lamennais zur Demokratie. Über die Arbeiterunruhen in Lyon, damals die bedeutendste Industriestadt Frankreichs, in den Jahren 1831 und 1834 informiert F. Rude. Der Verfasser kann neues Material über die Haltung Lamennais zu den Unruhen vorlegen. Das philosophische System von Lamennais beleuchtet R. Payot. Seinen Einfluß auf den Sozialkatholizismus zeigt J. R. Derré auf, der über die Sozialtheologie von Bischof Philipp Gerbet, ehemals Mitarbeiter und engster Vertrauter von Lamennais, der 1854 Bischof von Perpignan wurde, berichtet. Ein abschließender Beitrag würdigt das Werk von Lamennais im Lichte des 2. Vatikanischen Konzils.

Von besonderem Interesse ist die an jedes Referat sich anschließende Diskussion, in der die Vorträge von den verschiedensten Seiten ergänzt und beleuchtet wurden. Ein gut informierender Beitrag zum neuen Lamennais-Bild.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Buschkühl, Matthias: die irische, schottische und römische Frage. Disraeli's Schlüsselroman „Lothair" (1870) (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 11): Eos Verlag der Erzabtei St. Ottilien 1980, 239 S. kart.

Diese Dissertation bewegt sich auf der Grenzlinie von Literatur-, allgemeiner und Kirchen-Geschichte. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß in B. Disraeli's Schlüsselroman „Lothair" (1870) weit mehr historische Zusammenhänge und konkrete Einzelheiten verwertet sind, als bislang angenommen. Mit diesem Roman versuchte es der gerade in Opposition befindliche Disraeli, die großen kirchenpolitischen Probleme seiner Zeit, besonders im Hinblick auf England und Italien, erzählerisch zu gestalten. Es entstand ein Schlüsselroman von interessanter Konkretheit. Das Hauptverdienst des Autors besteht in der überraschend weitgehenden Auflösung der Verschlüsselungen und in der Kommentierung der zugehörigen historischen Vorgänge. Der Autor benutzt dies, um praktisch alle vatikanisch-englischen Probleme des 19. Jahrhunderts, besonders aber die der letzten Jahre des Kirchenstaates, darzustellen. Auf diesem Gebiet erweist er sich als guter Kenner. Die vielen Problemkreise, die auf diese Weise mit hereingezogen werden, machen die Lektüre allerdings nicht immer übersichtlich. Doch sei nochmals betont, daß man auf dem Gebiet der literaturgeschichtlichen (die Arbeit ist eine literaturwissenschaftliche Dissertation) und diplomatiegeschichtlichen Zusammenhänge reiche Belehrung schöpfen kann.

Etwas anderes ist die ausgesprochene Parteilichkeit, die das Buch praktisch völlig durchtränkt. Die ganze, und um ein vom Autor zu oft gebrauchtes Wort zu benutzen, ressentimentgeladene Abneigung gilt dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Das eigentliche Anliegen des Autors ist gar nicht literatur- und geistesgeschichtlich, es gehört der Verteidigung der päpstlichen Unfehlbarkeit und seiner englischen Protagonisten sowie der Herabsetzung der Gegner derselben. Man sollte modernen Autoren und früheren Menschen nur dann „Ressentiments" vorwerfen, wenn man wirklich sicher ist, davon selber frei zu sein. Und das sind Historiker ebenso selten wie andere Intellektuelle. Wichtige Wertfragen affizieren eben auch menschliche Gefühle. Mit der Konstatierung, daß z.B. die englische liberale historische Tradition gegenüber dem Papsttum ressentimentgeladen war, ist noch nicht viel gesagt. Dann muß man schon tiefer graben und fragen, ob diese Ressentiments unverursacht waren oder nicht. Für den Autor ist die ultramontane Bewegung Pius' IX. generell die verfolgte Unschuld, und wer den Syllabus errorum dadurch bekämpfte, daß er die negativ formulierten Aussagen ins positive übersetzte, macht sich einer böswilligen Interpretation schuldig (S. 85), obwohl dies die deutschen Jesuiten doch ebenso getan hatten. Das rote Tuch für den Autor ist einerseits die sog. whiggistische Geschichtsauffassung, andererseits Döllinger und die liberalen deutschen Katholiken. Hingegen folgt er gerne W. Brandmüller in seiner Auffassung, daß „die Mehrheit der ultramontanen Theologen gemäßigt war". Ich kann nach ausdauernder Lektüre ultramontaner Autoren des 19. Jahrhunderts bezeugen, daß dies nicht der Fall ist, wenn das Wort „gemäßigt" denn irgendeinen Sinn behalten soll.

Wenn der Autor „Döllingers Verhaftetsein in den Denkschemata der englischen Geschichtsideologie, der sog. nationalliberalen Geschichtsauffassung" kritisiert, so hätte man sich eine ausgewogene und vertiefte Analyse dieser „Geschichtsideologie", die immerhin den Gedanken der politischen, religiösen und persönlichen Freiheit zum Inhalt hatte, gewünscht (S. 148–50). In all diesen Fragen erlaubt sich der Autor jedoch vorwiegend apodiktische und dogmatische Urteile.

Geradezu haßerfüllt ist das Kapitel über Döllinger und Acton. Der Autor bewegt sich hier völlig auf den Spuren von W. Brandmüllers polemischem Werk: „Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums" (St. Ottilien 1977).

Bisher war der Öffentlichkeit der Name M. Buschkühls nur aus dem Artikel bekannt, den er am 14. Juli 1978 im „Rheinischen Merkur" unter dem Titel „Einer NS-Schrift aufgesessen" veröffentlicht hat. In diesem Artikel versuchte Buschkühl zu beweisen, daß A. B. Hasler in seinem bekannten Werk über Pius IX. und die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit im wesentlichen „lediglich das Thesengerüst" des SS-Obersturmbannführers E. Schmidt (-Volkmar) „aufgefüllt und das ganze mit etwas Ideologiekritik modisch garniert habe". Abschließend bescheinigte Buschkühl dem

Schweizer Autor eine „Affinität" zu dem SS-Mann, was jeden, der die zutiefst humanistische Denkweise Haslers kannte, im höchsten Grade verwundern mußte. Diese den Sachverhalt entstellende Darstellungsweise hat sich selbst gerichtet, doch hat es sich der Verfasser natürlich selber zuzuschreiben, wenn man seine Dissertation, die er in demselben Artikel ankündigte, dann in diesem Lichte liest, besonders, da er seine Sachkompetenz in der Beurteilung des Haslerschen Werkes mit der Beschäftigung an seiner Doktorarbeit begründete. Wogegen der Rezensent speziell protestieren muß, ist die Beanspruchung einer eigenen Arbeit durch den Autor. Er reißt einzelne Äußerungen von mir aus dem Zusammenhang, um sie zu verwerten, ohne meine Auffassung über den Kirchenstaat und Pius IX. im geringsten zu teilen oder an irgendeiner Stelle zu diskutieren (S. 49, 75, 150).

Düsseldorf *Christoph Weber*

Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater. Verlag Schnell & Steiner, München – Zürich 1982, 212 S., 74 Abb.

Im Todesjahr Goethes 1832 starb auch eine der bemerkenswertesten und liebenswertesten Gestalten des neueren deutschen Katholizismus: Johann Michael Sailer (geb. 1751 – fast ein genauer Zeitgenosse Goethes!). Das vorliegende Buch ist also eine Jubiläumsgabe zu seinem 150. Todestag. Drei Dinge kann man nach der Lektüre des Buches uneingeschränkt sagen: es ist ein sehr schönes Buch; es ist ein sehr gut gearbeitetes und dokumentiertes Buch; es ist ein sehr lesbares und lesenswertes Buch.

Es ist ein sehr „schönes" Buch, dem der Verfasser und der Verlag alle Liebe haben angedeihen lassen. Neben Druck, Format und äußerer Gestaltung sind vor allem die zahlreichen großartigen und zum Teil seltenen Bilder zu rühmen, die der Verfasser selbst ausgewählt hat: wohl sämtliche Porträts Sailers, die wichtigsten Orte seines Lebens in zeitgenössischen Ansichten, die wichtigsten Menschen, denen er begegnet ist. Dazu kommen im Text die Faksimiles von Titelblättern zahlreicher Erstdrucke von Schriften Sailers.

Man spürt sehr bald beim Lesen, und ein Blick auf die Nachweise bestätigt es, daß es sich um ein glänzend dokumentiertes Buch handelt. Nicht nur ist der wissenschaftliche Unterbau sorgfältig erarbeitet, das ganze Buch läßt auf eine sehr lange und intensive Beschäftigung mit seinem Gegenstand schließen (was auch frühere Veröffentlichungen des Verfassers erkennen lassen). Aber Georg Schwaiger, aus dem Regensburgischen stammend, wo Sailer seine letzten Lebensjahre verbrachte, ist nicht nur mit diesem Mann sehr vertraut, er besitzt auch eine intime Kenntnis fast sämtlicher Orte seines Lebens.

Es ist ein sehr lesbares Buch; der Verfasser macht es dem Leser leicht, dem verschlungenen Lebensweg Sailers zu folgen, man vertraut sich gern seiner Führung an. Eine Darstellung dieses Lebensweges aber ist im höchsten Maße interessant und lesenswert. Das Leben Sailers umfaßte die letzten Jahrzehnte des 18. und die ersten des 19. Jahrhunderts, chaotische Zeitläufe, deren Umbrüche für das katholische Deutschland in vieler Hinsicht tiefer und gravierender waren als für das evangelische, mittendrin „die Tage der Zertrümmerung", wie Sailer selber es ausdrückte (47–56), der Zusammenbruch des alten deutschen Kirchenwesens in der Säkularisation. Kein Wunder, daß Johann Michael Sailer es in diesen Umbruchzeiten nicht leicht hatte, sein Weg vom Novizen im Jesuitenorden bis schließlich zum Bischof von Regensburg umfaßt Höhen und Tiefen und ist voll überraschender Wendungen. Zum Beispiel: „Als angeblicher Aufklärer war Sailer 1794 in Dillingen mit seinen Freunden ungnädig entlassen worden, als vermeintlichen Aufklärer berief ihn nun (1799) die bayerische Regierung nach Ingolstadt" (65). Dieser Lebensweg wird vom Verfasser sachkundig eingebettet in die bewegte geschichtliche Umwelt. Das Buch bietet so zahlreiche, weithin auch unbekannte Details zur Kultur- und Sozialgeschichte, zur Bildungs- und Geistesgeschichte, zur Kirchen- und Weltgeschichte, nicht zuletzt natürlich zur bayerischen Geschichte dieser Jahrzehnte.

Doch letzten Endes ist es immer wieder Johann Michael Sailer selbst, der mit Recht unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht – gerade auch die Aufmerksamkeit des evange-

lischen Lesers. Denn der „evangelische Katholik" Sailer hatte es in diesen Umbruchzeiten in seiner Kirche doppelt schwer. Es war nicht leicht, Christus und der Kirche zu dienen, wie Sailer es wollte. Verleumdungen, Gerüchte, Intrigen begleiteten seinen Weg (vgl. z.B. 106 ff., 114 f.). Schließlich wirft man ihm vor, Christus zu sehr betont zu haben (111)! Er ist in seiner Kirche (auch schon der vorvatikanischen!) ein angefochtener Mann. Vor allem (der spätere Heilige aus dem Redemptoristenorden) Klemens Maria Hofbauer gab auf Anfrage der Nuntiatur 1817 ein vernichtendes Zeugnis über Sailer ab, den der bayerische Kronprinz Ludwig als Bischofskandidaten in Vorschlag gebracht hatte (107 ff.). Hofbauer hat „das Sailerbild bis tief ins 20. Jahrhundert verdunkelt und grob verfälscht" (107). Sailer werden auch Kontakte zu Nichtkatholiken vorgeworfen. Hofbauer schreibt: „sie (Geistliche in der Diözese Augsburg) sagen, er sei gefährlicher als Luther; dieser habe offen die Kirche Gottes umzugestalten gesucht, während Sailer dies im geheimen betreibe" (109).

Auf diesem Hintergrund ist es zu sehen und zu werten, daß Sailer schließlich doch auf Betreiben Ludwigs I. (!) für die letzten Jahre seines Lebens in seiner Kirche Bischof sein konnte (1822 Weihbischof und Koadjutor, 1829 Bischof – mit 78 Jahren!). Diese Ernennung zum Bischof in seinem Greisenalter war für den berühmten Universitätslehrer und theologischen Schriftsteller doch eine gewisse Erfüllung. Zwar habe er nie ein Bischofsamt erstrebt (115), und doch empfand er es schließlich als „Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit im Mittelpunkt der Kirche" (128). Sailer darf es erleben, daß er als Bischof in dem von ihm für Glauben und Priestertum gewonnenen Melchior von Diepenbrock (dem späteren Fürstbischof von Breslau und Kardinal) einen nahezu kongenialen jugendlichen Helfer geschenkt bekommt – trotz des Altersunterschieds von einem halben Jahrhundert verbindet beide Männer eine tiefe Freundschaft, die nicht ohne romantisch-idyllische Züge ist (135 ff., vgl. 138, 141 f.).

Daß Sailer trotz der erlangten Mitra in seiner Kirche ein umstrittener Mann bleibt, zeigt eine Einzelheit, in der sich die gelegentliche Penetranz, Stillosigkeit und Lieblosigkeit des vatikanischen „ultramontanen" Katholizismus der Ära Pius' IX. offenbart: 1873 beantragt Senestrey, sein Nachfolger im Regensburger Bischofsamt, bei der Heiligen Inquisition in Rom ein Verfahren gegen Sailer und eine feierliche Verdammung der Schriften Sailers – er sei Subjektivist und Pseudomystiker gewesen (97 f.)!

Vor diesem Hintergrund bekommt der Untertitel des Buches „Der bayerische Kirchenvater" sein eigentliches Gewicht. Sailer wird vom Verfasser – innerkatholisch betrachtet – vielmehr als der Mann gesehen, der auf das II. Vatikanische Konzil hinführt (z.B. 98 f.). Dieser Aspekt hätte freilich noch erweitert und vertieft werden können. Denn Johann Michael Sailer gehört auch in die Geschichte des katholischen „Ökumenismus" als eine zentrale Gestalt mit hinein. Indem er die alte protestantische Frage: Steht die Kirche über Christus oder Christus über der Kirche? jedenfalls im letzteren Sinne beantwortet, war er den Evangelischen seiner Zeit nahe und ist dies auch heute noch.

Sailer hat auch auf den Protestantismus seiner Zeit eingewirkt. Er ist hier auch nicht ganz vergessen, wenngleich man sich zu wenig mit ihm befaßt hat. Neben den obligaten Lexikonartikeln hat eigentlich nur Friedrich Wilhelm Kantzenbach in früheren Jahren sich mit dieser ökumenischen Gestalt näher befaßt (Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke, 1955; Johann Michael Sailer in evangelischer Sicht: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 7, 1957, 21–24). Vor allem Katholiken haben mit Nachdruck auf dieses Thema hingewiesen, als erster wohl der um die Sailerforschung so außerordentlich verdiente Hubert Schiel 1928 in zwei Arbeiten (vgl. 195, Anm. 29); zuletzt Franz Georg Friemel in einer in der DDR entstandenen Arbeit „Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession" (Erfurter Theologische Studien, Band 29) Leipzig 1972, die in der Bundesrepublik wohl nur selten greifbar ist. Was seine ökumenische Haltung betrifft, ist Sailer für seine Zeit ein nahezu singulärer Mann, es kommt im gemeinsamen Christusglauben zu einer erstaunlich tiefgehenden „Verschwisterung der Herzen" über die Konfessionsgrenzen hinweg. Die wichtigsten Beispiele sind die Freundschaft mit Johann Caspar Lavater (vgl. Register) und die geistliche Seelenfreundschaft, die den reifen Sailer mit der regierenden Gräfin von Stolberg-Wer-

nigerode und ihrer Familie verbindet (bei Friemel, Kapitel 14). Gerade diese Verbindung des katholischen Geistlichen mit der evangelischen Grafenfamilie ist von außerordentlicher Tiefe und Intensität gewesen. Zwischen 1799 und 1811 hat Sailer die Stolbergs siebenmal für viele Wochen aufgesucht (davon fünfmal in der Grafschaft Wernigerode. Schade übrigens, daß sich kein Porträt der Gräfin beschaffen ließ!). Diese „ökumenische" Sache ist im Buch von Georg Schwaiger vielfach präsent und doch wird sie nicht eigentlich thematisiert.

Johann Michael Sailer war sicher der bayerische Kirchenvater, als den das Buch ihn sieht; aber er war doch zugleich mehr. Philipp Funk hat ihn vor Jahren einmal den „Heiligen jener Zeitenwende" genannt (166). Er war dies jedenfalls nicht in einem engen konfessionalistischen Sinne, sondern als eine wahrhaft ökumenische, verbindende Gestalt, an die sich zu erinnern und mit der sich zu befassen bisher beide Seiten, vor allem auch die evangelische, vielleicht nicht genug getan haben. Möge das vorliegende Buch Anstoß werden zu neuer Beschäftigung und neuer Bewertung dieser strahlenden Gestalt, die für die gesamte Christenheit da sein wollte.

Kiel *Gottfried Maron*

Fürst, Walter: Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865). (Tübinger Theologische Studien Bd. 15) Mainz 1979. Matthias-Grünewald-Verlag. 615 S., kart., DM 86,–.

Das Interesse an dem lange vergessenen Johann Baptist Hirscher (1788–1865) – erster Ordinarius für Moral- und Pastoraltheologie an der 1817 neu errichteten katholisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, ab 1837 Professor für Moraltheologie und Religionslehre an der Albertina zu Freiburg i.Br. und seit 1849 Ehrenmitglied an der Universität Prag, Mitbegründer der Tübinger Theologischen Quartalschrift, erster Systematiker auf dem Gebiet der Katechetik sowie Autor zahlreicher anderer theologisch-praktischer Schriften – ist seit dem Ende des Ersten Weltkrieges neu erwacht. Die Wende brachte *H. Schiel* mit seiner auch heute noch für den Historiker unentbehrlichen Biographie: Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg i.Br. 1926. 1959 veröffentlichte *A. Exeler* die erste umfassende Monographie zur „Christlichen Moral": Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865), Basel-Freiburg-Wien. Es folgte das Hirscher-Lesebuch von *E. Keller:* Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie, hrsg. von H. Fries und J. Finsterhölzl, Bd. 1), Graz-Wien-Köln 1969. Trotz der inzwischen erschienenen 14 Monographien und fast 50 Zeitschriftenaufsätzen über Hirscher bleibt ein qualitativer Rest um seine Gestalt. Wenn hier diesen Untersuchungen eine weitere hinzugefügt wird, muß dies im Kontext der Dringlichkeit der ethischen Frage in der Gegenwart gesehen werden. Der Verf. will mit seiner Arbeit – die bisher umfassendste über Hirscher – einen Beitrag zur wissenschaftlichen Selbstbesinnung der Moraltheologie leisten, insofern nämlich die Einsicht der Theologie in den geschichtlichen Charakter ihres Vollzugs die Einsicht in den Modus der Erkenntnis und der Verwirklichung ihrer Wahrheit und damit für die Gegenwart kritischer Maßstab und fruchtbarer Impuls zugleich ist. Für ein solches Unternehmen bietet sich Hirscher, der neben Johann Michael Sailer als der gewichtigste und einflußreichste Neubegründer der moraltheologischen Wissenschaft im 19. Jahrhundert gilt, geradezu an.

In einem *historischen 1. Teil* (75–291) zieht Fürst eine Bilanz der Hirscher-Forschung, wobei er diskret auf deren Ungenügen hinweist: daß nirgendwo der ernsthafte Versuch unternommen wurde, das tiefere Interesse aufzuspüren, das Hirscher bei seinen theologisch-wissenschaftlichen Bemühungen und in seinem öffentlichen Wirken leitete. Somit konnten auch seine entscheidenden Grundvoraussetzungen nur unzureichend zur Sprache kommen. Das Thema der vorliegenden Arbeit – die offene Frage nach der prinzipiellen Form der Hirscherschen Theologie und ihren Zusammenhang mit dem speziellen Inhalt – drängt sich somit als ein aus der geschichtlichen Entwicklung und dem gegenwärtigen Stand der Forschung entspringendes Desiderat auf.

Fürst wird dem gerecht im *systematischen 2. Teil* (293–583) der Untersuchung. Dort stellt er die wesenhafte Form der Theologie Hirschers und deren Hervorgehen aus der grundlegenden Einsicht und dem leitenden Interesse dar. Mit Akribie werden schlüssig und überzeugend nacheinander die „wissenschaftliche Konzeption", die „praktische Intention" und die „systematische Konstruktion" des Theologen aufgezeigt. Hierbei wird deutlich, wie Hirschers moraltheologische Vorstellungen zunächst in engem Kontakt mit der kantischen Philosophie, dann aber unter dem Einfluß der Philosophie Fichtes und Schellings entwickelt wurden. Hirschers Wissenschaftsbegriff versteht Fürst als notwendige Folge seiner idealistischen Denkart und charakterisiert ihn als „im weitesten Sinn transzendental-philosophisch mit ausgesprochen praktischer Tendenz". Leitend ist das Grundprinzip, nach dem sich Freiheit „als Verwirklichung der Wahrheit des Geistes vollzieht" (364). „Das moral- und pastoraltheologische Werk des Tübingers geht aus einem einheitlichen, erkenntnistheoretisch verantwortbaren und auf praktisches Handeln gerichteten Grundsatz hervor. Es ist in gewisser Hinsicht mit dem Werk J. S. Dreys in der dogmatischen Disziplin vergleichbar und kann, was die wissenschaftliche Leistung und theologiegeschichtliche Bedeutung angeht, mit diesem durchaus auf eine Stufe gestellt werden. Insbesondere bildet die ‚Christliche Moral', das systematische Hauptwerk, ein theologisch ethisches System von erstaunlicher Geschlossenheit und Konsistenz, das in jener von der Philosophie des Deutschen Idealismus geprägten Zeit den Ansprüchen praxisrelevanter Wissenschaftlichkeit in hohem Maße Rechnung trägt und zugleich den spezifisch theologischen Desideraten der christlichen Glaubenstradition und Kirchlichkeit auf weite Strecken gerecht zu werden vermag" (569).

Der Historiker wird in dieser materialreichen Tübinger Dissertation (50 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis) nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Person und zum Werk Hirschers, zur frühen Katholischen Tübinger Schule sowie zu deren neuscholastischen Gegnern finden, sondern darüber hinaus auch einen bedeutenden Beitrag zur Katholizismusforschung des 19. Jahrhunderts. Der künftigen Hirscher-Forschung gibt Fürst folgende Wegweisung: „Nicht die Inhalte als solche sind es, die eine kritische Auseinandersetzung mit seiner Theologie lohnen, vielmehr ist es die spezifische Form seines Denkens, die . . . künftiger Kritik den geeigneten, sachgemäßen Ansatzpunkt bietet" (576).

Mainz *Johannes Reiter*

James J. Bacik, Apologetics and the Eclipse of Mystery. Mystagogy according to Karl Rahner, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1980, 166 Seiten.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen die Begriffe „Geheimnis" *(mystery)* und „Mystagogie" *(mystagogy)*. Der A. geht von einer Feststellung aus, die allerdings schon eine Wertschätzung impliziert. Viele unserer Zeitgenossen hätten nur wenig Sinn für das Geheimnis, das sich in der Existenztiefe des Einzelnen verbirgt; die heutige Menschheit leide an einer regelrechten „Verdunkelung" dieser unausweichlichen Dimension (Kap. 1). Elementare und dringende Aufgabe des Theologen wird es deshalb sein, das Mysterium als menschliche Grunderfahrung aufs neue herauszuarbeiten und zu entfalten. Nach Bacik hängen die jetzigen Chancen einer christlichen Apologetik von einem intensiven „Suchen nach dem Mysterium" ab (Kap. 2). Dieses Suchen veranlaßt zunächst eine metaphysische Analyse der menschlichen Selbsterfahrung. Der sich selbst bewußte Mensch schließt auf die Erfahrbarkeit jenes Geheimnisses, das als Quelle und Ziel zugleich sein sämtliches Trachten umfaßt (Kap. 3). Nun gilt es, die Selbsterfahrung zum klaren Bewußtsein zu bringen. Dazu können nicht nur die Geisteswissenschaften verhelfen, sondern auch sorgfältige Beobachtung der menschlichen Existenz sowie geistliches Leben und moderne Techniken der Meditation (Kap. 4). Eben diese Ergründung der geheimnisvollen Tiefe menschlicher Selbsterfahrung nennt der A. „Mystagogie". Er sieht darin die notwendige Grundlage einer aktuellen Apologetik. Wird sich der heutige Mensch des Geheimnisses bewußt, das in seinem Innersten wurzelt, dann führt ihn die-

ser Dynamismus über den empirischen Horizont hinaus zum unendlichen Mysterium (Kap. 5).

Im II. Teil seines Werkes beschreibt Bacik zwei Varianten – „Modelle" – seiner mystagogischen Methode. Beide Wege entspringen der theologischen Anthropologie und sollen eine Phänomenologie der menschlichen Selbsterfahrung begründen (Kap. 6). Das 1. Modell beschäftigt sich mit dem unendlichen „Fragen" des Menschen, das eine absolute Offenheit und Verheißung in sich birgt. Das 2. Modell gründet auf der Erfahrung der Freiheit und der personalen Liebe; auch darin, meint Bacik, erschließt sich dem Menschen ein Weg zum absoluten Geheimnis (Kap. 7). Zum Schluß versucht es der A., seine Methode philosophisch und theologisch auszubauen. Die in allen Menschen angelegte Ausrichtung auf das Absolute ist eigentlich die „Bedingung der Möglichkeit" menschlichen Denkens und Handelns überhaupt (Kap. 8).

Wie es dieser Überblick erkennen läßt, beruft sich der A. ausdrücklich auf die theologische Anthropologie K. Rahners. Er will aber dessen transzendentale Heuristik nicht einfach erläutern; es ist ihm daran gelegen, die Rahnerschen Thesen schöpferisch weiterzuentwickeln. So erklärt sich die zentrale Rolle, die Bacik dem Terminus *mystagogy* zuweist. Das Wort kommt bei Rahner nur selten vor, und zwar in Anlehnung an seinen ursprünglichen (liturgisch-sakramentalen) Sinn. Gewiß steht es jedem Theologen frei, einen herkömmlichen Sprachgebrauch aus bestimmten Gründen abzuwandeln. Er geht dann allerdings das Risiko ein, von seinen Lesern mißverstanden zu werden. In der Einleitung, die er für dieses Buch geschrieben hat, spricht sich Rahner selbst eher vorsichtig über das Unternehmen des A. aus. Zudem wirkt das apologetische Vorhaben von J. J. Bacik heute etwas befremdend. Es handhabt zu unkritisch Ausdrucksweisen wie *secularized* oder *troubled atheists, religious experience, categorical mystagogy* usw. Auch das Verhältnis der Metaphysik zu den modernen Humanwissenschaften ist ungenügend geklärt. Vielleicht hätte der A. einen größeren Nutzen aus den Denkanstößen eines M. Blondel ziehen können, den er nur flüchtig zitiert.

Strasbourg *Charles Wackenheim*

Quapp, Erwin H. U., Barth contra Schleiermacher? „Die Weihnachtsfeier" als Nagelprobe. Marburg 1978/ 104 S. kart. 18.80 DM.

Quapps Studie beinhaltet eine Auseinandersetzung mit K. Barths Abhandlung über ‚Schleiermachers „Weihnachtsfeier"' von 1924 (K. B., Die Theologie und die Kirche, 106 ff.; jetzt auch Gesamtausgabe Bd. 11, Die Theologie Schleiermachers, Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, 98 ff.), den Versuch einer eigenen Interpretation von Schleiermachers „Weihnachtsfeier" und eine kritische Vorstellung wichtiger Interpreten dieses Werkleins von Schelling über D. F. Strauß, W. Dilthey, H. Bleek bis zu E. Hirsch.

Quapps Anliegen ist zu zeigen, daß Christus, u.zw. im Sinne der Christologie von Joh 1,1 und 1,14, tragender Grund der ganzen „Weihnachtsfeier" sei. „Auf die Tragweite dieses Grundtextes der Schleiermacherschen Dogmatik ist nicht nur alles in der Weihnachtsfeier abgezielt, sondern von der Tragfähigkeit dieses Grundtextes lebt die ganze Weihnachtsfeier". (28) Auch wenn Schleiermacher die Frauen von dem Göttlichen in (ihren!) Kindern sprechen läßt, „so ist der letzte Grund Joh 1,14" (30 Anm. 122). Gegen Dilthey gewandt: Nicht „findet Schleiermacher . . . im Johannes-Evangelium seine spekulative Christologie wieder, sondern Joh 1,14 ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Spekulation, die Voraussetzung". (74) „Nein, ohne Christus verwirklicht sich bei Schleiermacher nichts" (81), auch er versteht das Allgemeine vom Besonderen, von *diesem* Besonderen her.

Man begreift, daß es den Verf. verdrießt, wenn Barth die Gewichte bei Schleiermacher, auch dem späteren Schleiermacher, im entscheidenden anders verteilt sieht, wenn Barth bei Schleiermacher gleichsam immer wieder den Pferdefuß findet – selber christozentrischer Theologe, nicht pro, sondern contra Schleiermacher angetreten ist. In der Tat kommt Barth in seiner Schleiermacher-Vorlesung 1923/24, von der seine Be-

trachtung der „Weihnachtsfeier" ein Teil ist, zu einem traurigen Resultat: „Für mich ist das Ergebnis dieser Vorlesung ein ziemlich erschütterndes. Ich war . . . auf schlimme Dinge gefaßt. Aber ich war nicht gefaßt darauf, daß die *Entartung der protestantischen Theologie* – und von einer solchen muß man doch wohl im Blick auf die historische Bedeutung des Mannes reden – so tiefgehend, so ausgedehnt, so mit Händen zu greifen sei . . . Der Protestantismus hat tatsächlich seit den Reformatoren keinen größeren Theologen gehabt als diesen. Dieser aber hat uns, hat das Ganze in diese *Sackgasse* geführt!" (Ges.ausg. Bd. 11, 461).

Nun ist K. Barth trotz solch negativem Resultat nie mit Schleiermacher fertig gewesen. Das zeigt wenig später seine Rezension ‚Brunners Schleiermacherbuch' (ZZ 1924, H.8, 49 ff.), ferner die Schleiermacher-Abhandlungen im Rahmen seiner Vorlesungen über neuere Theologie (‚Schleiermacher', Die Theologie und die Kirche, 136 ff.; ‚Schleiermacher', Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, § 11), schließlich noch einmal sein ‚Nachwort' zu einer Schleiermacher-Auswahl (Siebenstern Bd. 113/114, 1968, 290 ff.). Ich selber habe zwei diesem Theologen gewidmete Seminare bei Barth mitbekommen, davon eins, das zur Hälfte eben die „Weihnachtsfeier" zum Thema hatte, und könnte ein Lied davon singen, mit welcher Liebe, Erwartung und Hoffnung Barth immer wieder an diesen seinen frühen Lehrer herangegangen ist. Sein „Mit Schleiermacher habe ich gelebt" wirkte, wie wenn eine Bärin sich anschickt, ihr Junges zu verteidigen, oder ein Mann, für seinen alten Vater in die Bresche zu treten.

So könnte man sich für Quapps Versuch, eine repräsentative Schrift Schleiermachers konsequent von Joh 1,1 und 1,14 her zu verstehen, keinen angelegentlicheren Beobachter und Befürworter denken als K. Barth, der die Christologie jedenfalls, mindestens als „die große Störung in Schleiermachers Glaubenslehre" gesehen hat (Die protestant. Theologie, 2. Aufl., 385) und der zu einem klar christo*zentrisch* und *christo*-universalistisch zu verstehenden Schleiermacher starke Affinität empfunden hätte.

Schade deshalb, wenn Quapp ungewöhnlich feindselig mit Barth umgeht. Während er mit den anderen Schleiermacher-Interpreten sachlich-kritisch verfährt, führt ihm in der Auseinandersetzung mit Barth offenbarer Haß die Feder. Verf. kommt einem vor wie ein Schulmeister, der nicht davon ablassen kann, einen schlechten Schüler zu schelten und bloßzustellen, zu zausen und zu prügeln, oder wie ein Herr, der nicht müde wird, einen Hund mit der Schnauze durch den von ihm angerichteten Bach zu ziehen. Da wird Barth mit diebischer Lust fortwährend des Falschzitierens geziehen, wo er überhaupt nicht zitiert (besonders 38 f.), und ist dem Verf. selbst ein Druckfehler gut genug, spöttische Töne zu produzieren (37 Anm. 174) – obgleich auch sein Buch nicht arm an solchen Fehlern ist. Sein letztes Wort über Barth lautet: „brutale theologische Fehlauswertung", auf die „um der theologischen Genauigkeit und dogmatischen Wahrhaftigkeit willen" (!) eine Renaissance der Schleiermacher-Forschung folgen mußte (60). Außer der Unart, daß Barth den durchgehenden christologischen Grund Schleiermachers nicht sehen wolle, reizt den Verf. besonders Barths „Stilmittel der Ironie" (21), das er scharf trennt von der Schleiermacher selbst eigenen romantischen Ironie, die „keine herabsetzende, sondern eine maieutische Funktion" habe (22). Daß Barth im Blick auf die Menschen in der „Weihnachtsfeier" von einer „gebildeten deutschen Familie" spricht, genügt ihm als Paradebeispiel für Barths ätzende Ironie (21). Das hat K. Barth mit seinem Engagement für uns Deutsche wohl nicht verdient, und es paßt nicht zu seinem liebenden *Humor*.

Diesem Barthschen Humor entspricht es indes, trotz dem Pamphletcharakter der Quappschen Auseinandersetzung auf das sachliche Anliegen einzugehen. Doch sehe ich, auch auf Grund dieser Studie, noch nicht, wie wir über diejenige Schleiermachersche Ambivalenz bzw. die Schleiermachersche Ellipse, die auch Barth dauernd vor Augen gehabt hat (vgl. Die protestant. Theologie, 2. Aufl., 385. 415), hinauskommen. Quapp selber hat in seinem Buch ‚Christus im Leben Schleiermachers' (1973) nachgezeichnet, wie Schleiermacher durch Herrnhutertum *und* Rationalismus *und* Spinozismus hindurchgeht. Im Blick auf dieses Buch bemerkte H. Peiter: „Quapp bezeichnet auf S. 313 die Christologie als das Hauptthema Schleiermachers . . . Das klingt anders als die Behauptung, daß Schleiermacher sich selbst kognitiv zum Maß und Inhalt der

Christologie erhebt und zum Zeitpunkt einer neuen philosophischen Erkenntnis diese jeweils zur Grundlage einer neuen Beurteilung und Umformung seiner alten Christuserfahrung macht (16). Die Behauptung, Christus sei für Schleiermacher ‚Eins und Alles' geblieben, steht unausgeglichen neben der Behauptung, die Idee, die Christus gewesen war, sei auswechselbar (313. 307)." (H. Peiter, ThLZ 99/1974, 215).

Im Falle der „Weihnachtsfeier" soll es zuerst eine „Unterstellung" sein, wenn Barth auch die Figur des Leonhardt als ein Stück von Schleiermacher selbst sieht (37 Anm. 173). Dann aber arbeitet Quapp seinerseits heraus, daß „das Verhältnis der drei Redner der ‚Weihnachtsfeier' nichts anderes darstellt als die Personifikation des Verhältnisses der Lehnsätze der Glaubenslehre" (91; cf.58: „Barth hat schon recht . . .") – der Lehnsätze aus der Ethik, der Apologetik und der Religionsphilosophie zueinander (cf.54) – und kann Quapp schreiben: „Wie Schleiermachers Dogmatik auf Lehnsätzen aus der Ethik fußt, so fußt die Christologie der Weihnachtsfeier auf der Sittlichkeit des Festefeierns überhaupt" (46). E. Hirsch, als der letzte Interpret, wird gelobt für seine „christozentrische Orientierung des Schleiermacherschen Glaubensverständnisses" (83) – die Hirsch dann aber in der „Weihnachtsfeier" in concreto selber nicht durchgehalten sieht (vgl. 95 f.). Für Quapp hat Barth Schleiermacher viel zu stark durch die Brille Diltheys gesehen, um allerdings zu tadeln, was Dilthey lobt (71 Anm. 12). Barth indes konnte bzw. mußte dem Interpreten Dilthey recht geben (vgl. Die Theologie und die Kirche, 135) als einer, der nicht durch Dilthey zu Schleiermacher gekommen war und der andere Maßstäbe mitbrachte.

Quapp hat mit seinem Buch, indem er so viel Feindseligkeit gegen Barth loswerden muß, wenig Atem von Schleiermacher und von Weihnachtsfeier verbreitet. Dieweil ich Barths diesbezügliches Seminar als in gutem Sinn weihnachtlich und als Liebe zu Schleiermacher weckend in Erinnerung habe. So scheint mir, der Verf. käme sine ira et studio weiter mit Schleiermacher. Noch besser, wenn er mit Barth Schleiermacher als begnadeten Sünder zu sehen und zu würdigen unternähme. Ich habe gesagt: mit Barth. Ich sage jetzt noch: Schleiermacher wie auch Barth.

Wuppertal-Schöller *Jürgen Fangmeier*

Raem, Heinz-Albert: Pius XI. und der Nationalsozialismus. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937 (= Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen), Paderborn-München-Wien-Zürich (Verlag Ferdinand Schöningh) 1979, 268 S., kart., DM 38,–.

Die Arbeit, Neufassung einer von Bernhard Stasiewski betreuten und 1977 von der Bonner Theologischen Fakultät angenommenen Dissertation (ursprünglicher Titel: „Entstehung, Inhalt und Auswirkungen der Enzyklika ‚Mit brennender Sorge' vom 14. März 1937 in ihrem historischen Kontext", der auch – um es gleich vorwegzunehmen – exakt den Inhalt der Neufassung träfe), verfolgt das Ziel, die Bedeutung des päpstlichen Rundschreibens „Mit brennender Sorge" für die Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und den Machthabern des Dritten Reiches „einem breiteren interessierten Leserkreis vor Augen zu führen". Dabei ist es des Verfassers Intention, „ein bislang vernachlässigtes Kapitel aus der Zeit des Nationalsozialismus aufzuarbeiten". Denn er konstatiert zwar eine Flut von Literatur, die sich mit dem Komplex „Machtergreifung Hitlers und Haltung der katholischen Kirche", also mit der Phase bis zum Abschluß des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933, beschäftigt, dagegen einen Mangel an kritischen Untersuchungen, die die Haltung derselben Kirche gegenüber dem neuen Regime in der Phase nach dem Konkordatsabschluß, also angesichts der massiven Konkordatsverletzungen durch den Nationalsozialismus, beleuchten, was seiner Ansicht nach nicht selten dem Fehlschluß Vorschub leistet, „Stellungnahmen aus dem Jahre 1933 . . . ohne weiteres als letztendliche und ausschließliche Meinung der katholischen Kirche für den gesamten Zeitraum" zu werten (Vorwort).

Indes haben die Forschungen gerade der letzten Jahre diesem Mangel zu einem guten Teil bereits abgeholfen, und so kann der Verfasser denn auch auf eine ganze Reihe

grundlegender Vorarbeiten (Quelleneditionen und Untersuchungen) zurückgreifen, was freilich keineswegs besagt, daß seine eigenen Archivstudien nichts Neues erbracht hätten. Bei seinen Forschungen ist er vielmehr in zahlreichen kirchlichen und staatlichen Archiven auf eine Fülle noch unbenützten Materials gestoßen. Hervorzuheben sind seine Funde im Bischöflichen Diözesanarchiv Aachen, im Bistumsarchiv Trier, im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn und im Bundesarchiv Koblenz. Das Erzbischöfliche Diözesanarchiv Breslau hat ihm immerhin Zugang wenigstens zu einem einschlägigen Bestand gewährt. Verschlossen geblieben sind ihm freilich die Akten des Archivs des Staatssekretariats im Vatikan und des Reichskirchenministeriums in Potsdam. Dagegen haben ihm verschiedene Druckereien, die wegen der Drucklegung der Enzyklika von den staatlichen Behörden seinerzeit zur Rechenschaft gezogen worden sind, ihre privaten Unterlagen zur Einsichtnahme vorgelegt. Den einzelnen Schicksalen dieser von staatlichen Zwangsmaßnahmen hart betroffenen Druckereien nachgegangen zu sein, ist übrigens ein Verdienst der Arbeit.

Die Darstellung ist in 8 Kapitel gegliedert. Sie zeichnet zunächst (Kap. 1) die infolge der Übergriffe der staatlichen Organe zunehmend bedrängter werdende Lage der Kirche in Deutschland nach Unterzeichnung und Ratifikation des Reichskonkordats und die vergeblichen Versuche des Heiligen Stuhls und des deutschen Episkopats, die Reichsregierung zum Einlenken zu bewegen. Im Verlauf dieser (mehr und mehr die Öffentlichkeit suchenden) Bemühungen kam es am 4. November 1936 auf dem Obersalzberg bei Berchtesgaden bekanntlich zu einer dreistündigen Unterredung Hitlers mit dem Erzbischof von München und Freising, Kardinal Faulhaber, die in völliger Unverbindlichkeit steckenblieb, nichtsdestoweniger aber den Kardinal merkwürdig tief beeindruckte und mit (wenn auch gedämpften) optimistischen Erwartungen erfüllte – zur Bestürzung vor allem des Berliner Bischofs Grafen Preysing, der – wie die vorliegende Arbeit erneut deutlich macht – die Konsequenzen des nationalsozialistischen Regimes von Anfang an unter allen deutschen Bischöfen am klarsten erkannt hat.

Die offenbare Fruchtlosigkeit diplomatischer Einsprüche bestimmte schließlich den Vatikan, einen offiziellen Schritt an die Öffentlichkeit vorzubereiten (Kap. 2). Im Gegensatz zu seiner „Strategie" bei den Konkordatsverhandlungen, die der Kardinalstaatssekretär Pacelli in ihrer ersten, entscheidenden Phase ohne die geringste Fühlungnahme mit dem deutschen Episkopat geführt hatte – die Bischöfe waren lediglich vertraulich angewiesen worden, ihre bisher ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus zu revidieren –, hielt der Heilige Stuhl diesmal jedoch eine vorausgehende Konsultation des deutschen Episkopats für zweckmäßig. Für Januar 1937 wurden deshalb fünf Vertreter des deutschen Episkopats zu einer Lagebesprechung nach Rom gerufen: die Kardinäle Bertram (Breslau), Schulte (Köln) und Faulhaber (München und Freising) sowie die Bischöfe von Galen (Münster) und von Preysing (Berlin), und hier fiel dem Münchener Kardinal, der sich eben in einem Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz (12. Januar 1937) mit der neuesten Entwicklung der kirchlichen Lage in Deutschland auseinandergesetzt hatte und somit hervorragend gerüstet schien, die Aufgabe zu, einen Entwurf für ein päpstliches Rundschreiben zu konzipieren. Das Konzept Faulhabers, 11 handgeschriebene Blätter, während dreier Nächte erarbeitet und am 21. Januar dem Kardinalstaatssekretär zugeleitet, wurde unter des letzteren persönlicher Verantwortung in drei sorgfältigen Redaktionen, bei denen man u.a. in die Darlegungen einen geschichtlichen Rückblick über die Rechtswirksamkeit des Reichskonkordats einfügte und sorgsam sämtliche sprachlichen Eigenheiten des Kardinals tilgte, zu einem ausgereiften päpstlichen Lehrschreiben umgestaltet. Anfang März konnte das Dokument Pius XI. unterbreitet werden. Auch er nahm nochmals eine Reihe von Korrekturen vor, ehe er am 10. März – unter Vordatierung auf den 14. März – das Dokument unterzeichnete. Der Verfasser schildert sodann die unter höchster Geheimhaltung organisierte Vervielfältigung und Verbreitung des Rundschreibens, das am 12. März in einer Anzahl von Abzügen mittels Kurier an die Nuntiatur in Berlin gegangen und von dort den einzelnen Ordinariaten zugestellt worden war, seine Veröffentlichung am Palmsonntag, den 21. März, von den Kanzeln aller katholischen Kirchen und die durch sein Bekanntwerden hervorgerufenen ersten Reaktionen im Kirchenvolk, in protestantischen Krei-

sen und nicht zuletzt bei den von der Publikation der päpstlichen Erklärung völlig überraschten staatlichen Organen.

Es folgt eine gründliche Analyse der Enzyklika (Kap. 3) – bekanntlich der bisher einzigen in deutscher Originalsprache –, ferner ein Vergleich ihrer Endfassung mit dem Entwurf Faulhabers. Dieser Vergleich zeigt, daß der Text im Laufe seiner insgesamt vier Redaktionen zwar stark angewachsen, auch durch den bereits erwähnten Einschub des historischen Rückblicks über die Rechtswirksamkeit des Reichskonkordats (der deutlich die Handschrift Pacellis verrät) neu akzentuiert worden, aber dennoch im Rahmen seines Ursprungs verblieben ist, also im wesentlichen die Grundkonzeption Faulhabers bewahrt hat. Die öffentliche Diskussion über die Enzyklika, welcher sich der Verfasser anschließend zuwendet (Kap. 4), konnte freilich in Deutschland kaum stattfinden; denn hier sorgte (nach Überwindung des ersten Schocks) die staatliche Pressezensur für ein sofortiges Totschweigen des Papstwortes. Um so aufmerksamer und positiver setzte sich mit ihm die internationale Presse auseinander, die zwar je nach politischem Standort oder Nationalität unterschiedliche Aspekte in den Mittelpunkt rückte, aber jedenfalls die Blicke der Weltöffentlichkeit auf die bedrängte Kirche in Deutschland lenkte und eine Welle von (weit über den katholischen Bereich hinausgreifenden) Solidaritätskundgebungen auslöste, allerdings keinerlei darüber hinausgehende Reaktionen. Die Reichsregierung, vom Papst vor aller Welt als vertragsbrüchig gebrandmarkt, sah sich in eine äußerst unerquickliche außenpolitische Situation hineinmanövriert (Kap. 5). Wohl wies sie, die Offensive als Verteidigung wählend, in einer ersten, durch die ausländischen Presseberichte erzwungenen Stellungnahme (in der offiziösen „Deutschen diplomatisch-politischen Korrespondenz" vom 25. März) die Enzyklika als einseitiges und inhaltlich unberechtigtes Propagandainstrument des vatikanischen Vertragspartners scharf zurück und suchte das Konkordat als einen bloßen Rahmenvertrag hinzustellen, über dessen Ausführungsbestimmungen nur infolge der intransigenten vatikanischen Haltung bislang keine Einigung habe erzielt werden können. Auch wurde der deutsche Botschafter beim Heiligen Stuhl, Baron von Bergen, kurzfristig in Urlaub geschickt. Doch vor einer formellen Kündigung des Reichskonkordats und damit vor dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl – mit Nachdruck plädierte dafür insbesondere der Reichskirchenminister Hanns Kerll, der auch die entsprechende Note schon entworfen hatte – scheute Hitler zurück, einmal mit Rücksicht auf den Ausbau der deutsch-italienischen Allianz (eben traten die Vorbereitungen für den Staatsbesuch Mussolinis in ihr aktuelles Stadium), zum andern um durch übertriebene Härte in der deutschen Kirchenfrage den auf weitere Sicht geplanten Anschluß Österreichs (mit seiner fast ausschließlich katholischen Bevölkerung) nicht unnötig zu erschweren. So kam der durch eine drastische Äußerung des Erzbischofs von Chikago, Kardinal Mundelein, über Hitler verursachte Zwischenfall der Reichsregierung gerade recht, um auf diplomatischer Ebene den Heiligen Stuhl zu einem Einlenken zu veranlassen, während sie selbst, weit entfernt davon, ihren kirchenpolitischen Kurs auch nur im mindesten zu korrigieren, ihre Beziehungen in betont kühler Distanz (in einem „Schwebezustand") hielt.

Unter solchen Voraussetzungen verhallten natürlich auch die Proteste der deutschen Bischöfe, in Hirtenworten und in Eingaben an die Reichsregierung und ihre Organe formuliert, absolut wirkungslos (Kap. 6). Was man erntete, waren wütende Angriffe des Reichskirchenministers, denen Kardinal Bertram, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, überzeugt, nur auf dem Weg geduldigen Verhandelns eine Besserung der Lage anbahnen zu können, mit unentwegt sachlicher Argumentation zu begegnen suchte. Seine Zurückhaltung, die beispielsweise im Herbst 1937 die Darlegung der augenblicklichen Sorgen und Schwierigkeiten in einem gemeinsamen Hirtenbrief verhinderte, führte schließlich zu einem internen Konflikt mit Bischof von Preysing, der eine schärfere Gangart forderte, weitere Verhandlungsangebote, solange der „Feind" nicht den Willen zu einem ehrlichen Waffenstillstand bekunde, strikt ablehnte und in diesem Zusammenhang seine Bereitschaft zum Verzicht auf seinen Bischofsstuhl erklärte. Freilich drang von Preysing mit seinen Vorstellungen (in denen er sich aber mit Bischof von Galen und in gewisser Weise auch mit Kardinal Faulhaber traf) nicht durch.

Kardinal Bertram, Pragmatiker und bei aller Entschiedenheit in der Verteidigung kirchlicher Rechte und Freiheiten doch von Loyalität gegenüber der Staatsführung (als der von Gott gesetzten staatlichen Obrigkeit) erfüllt, war für eine energischere Sprache nicht zu gewinnen. Er zog es vor, an seiner Eingabepolitik, die sich tatsächlich im Monolog erschöpfte, festzuhalten, und unterband damit, jedenfalls für den Episkopat als Gesamtheit, die Strategie begrenzter Konfrontation. Allerdings schloß dies nicht aus, daß die einzelnen Bischöfe als eigenverantwortliche Hirten ihrer Bistümer in der von der Enzyklika gewiesenen Richtung weiterschritten. Zahlreiche Bischöfe nahmen die Anliegen der Enzyklika zum Ausgangspunkt ihrer – teilweise größte Resonanz hervorrufenden – Predigten und diözesanen Hirtenbriefe. Ab 1938 griffen allmählich auch die gemeinsamen Erklärungen der Fuldaer Bischofskonferenz wieder auf die Enzyklika zurück, jedoch beschränkten sie sich fortan in der Regel auf die Darlegung und Vertiefung ihrer dogmatischen Aussagen. Insofern, als die Enzyklika „Mit brennender Sorge" den einzelnen Bischöfen eine von höchster kirchlicher Stelle autorisierte Argumentationsbasis lieferte, mag man (mit dem Verfasser) in ihrem Erscheinen einen markierenden Einschnitt erblicken. Zieht man indes die von ihr (doch offensichtlich) intendierte Wirkung in Betracht, so kann von einem solchen Einschnitt keine Rede mehr sein (es sei denn, man halte dem – wie häufig zum Zwecke der Rechtfertigung des Konkordatsabschlusses – das zugegebenermaßen auf Spekulation gründende, Argument entgegen, daß möglicherweise Schlimmeres verhütet worden sei).

Gewiß, nach außen waren der Reichsregierung nach Lage der Dinge die Hände gebunden: sie mußte sich hier mit dem „Einfrieren" der diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl und das heißt mit einem (nun sozusagen „offiziellen") „Festschreiben" des Status quo vorderhand begnügen. Im Innern aber griff sie sehr rasch zu Vergeltungsmaßnahmen, nicht gegenüber den Bischöfen, die zu belangen ein allzu unkalkulierbares Wagnis dargestellt hätte, sondern auf der „unteren Ebene" (Kap. 7). So wurden durch Verfügung der Geheimen Staatspolizei vom 26. März in einem ersten Schlag die an der Verbreitung der Enzyklika beteiligten Druckereibetriebe – 13 hatte man ermitteln können – geschlossen und dann in einem zweiten Schlag enteignet, von einer Ausnahme abgesehen. Zu Verhaftungen von Verteilern der Enzyklika, Geistlichen und Laien, kam es nur in vereinzelten Fällen. Aber da gab es eine „Schwachstelle" in der Kirche, die man nun mit großem propagandistischem Aufwand „offenzulegen" gedachte: nämlich durch Wiederaufnahme und gezieltes Hochspielen der gegen katholische Geistliche und Ordensleute schwebenden Sittlichkeitsprozesse, die man wie nichts anderes für geeignet hielt, das Ansehen des Klerus zu diskreditieren (einige Devisen- und Hochverratsprozesse fielen demgegenüber weniger ins Gewicht). Hier verschätzte man sich allerdings: Die grobschlächtige Art der Propaganda enthüllte ganz von selbst ihre Unglaubwürdigkeit und wurde zur stärksten Waffe der kirchlichen Aufklärungsarbeit. Bereits im Juli 1937 zog die Reichsregierung daraus die Konsequenz und stellte (auch aus den schon genannten außenpolitischen Gründen) diese Art des Kirchenkampfes ein.

Die sachliche, weil streng an den Quellen sich orientierende, auch mit stilistischer Gewandheit geschriebene Darstellung endet mit einer Zusammenfassung (Kap. 8), in welcher der Verfasser die mit der Veröffentlichung der Enzyklika verbundene „Erwartungshaltung des Heiligen Stuhles" zu erhellen sucht, die Stellung des Dokuments „im Kontext päpstlicher Lehraussagen zum Totalitarismus" (gemeint sind die am 19. und am 28. März 1937 publizierten Enzykliken „Divini Redemptoris" gegen den gottlosen Kommunismus und „Firmissimam constantiam" zur kirchlichen Lage in Mexiko) erläutert und die ihr widerfahrene Beurteilung „im Spiegel der Literatur" aufzeigt.

Nachdem der Verfasser im Verlauf seiner Darlegung wiederholt auf die (von Kardinalstaatssekretär Pacelli mit Bedacht eingeführte) „politische Dimension" der Enzyklika, die dem Dokument auch die besondere Akzentuierung gibt, aufmerksam gemacht hat, um dem Leser dann mit aller Ausführlichkeit vor Augen führen zu müssen, wie sehr das Papstwort gerade in politischer Hinsicht (sofern man in der Artikulierung des Protestes nicht schon seine eigentliche Zielsetzung erfüllt sieht) gänzlich ins Leere gestoßen ist, ja die Fronten erst recht verhärtet hat, gelangt er in seinem – „nicht unbedeutende innerkirchliche Auswirkungen" der päpstlichen Verlautbarung beobachten-

den – Resümee zu der einigermaßen überraschenden Feststellung, „daß die vom Heiligen Stuhl an die Enzyklika geknüpften Erwartungen nicht nur erfüllt, sondern sogar leicht übertroffen" worden seien, habe man doch etwa „das oberste Ziel – die Klärung dogmatischer Grundpositionen – voll erreicht" (S. 248). Nun setzt der Verfasser freilich, u.a. mit Verweis auf eine ziemlich resigniert klingende Äußerung Pacellis (S. 231 f.), diese Erwartungen sehr niedrig an, und in der Tat würde der Heilige Stuhl seine damaligen Möglichkeiten allzu beträchtlich überschätzt haben, wenn er etwa damit gerechnet hätte, durch seinen Schritt an die Öffentlichkeit, vielleicht gar mit ausländischer Unterstützung, das „deutsche Steuer" noch einmal herumwerfen zu können. Indes, „Klärung dogmatischer Grundpositionen" als oberstes Ziel – hätte es dazu des Aufwands einer Enzyklika bedurft? Und was die Anprangerung der mit den Prinzipien christlichen Glaubens unvereinbaren nationalsozialistischen Ideologie betrifft und überhaupt das „Verdienst der Enzyklika, Normen für das Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus aufgezeigt zu haben" (S. 249), so muß demgegenüber doch daran erinnert werden, daß bereits vor 1933 der gesamte deutsche Episkopat in aufeinanderfolgenden Erklärungen unmißverständlich warnend seine Stimme erhoben und mit aller Entschiedenheit die Unvereinbarkeit von katholischer Glaubenslehre und Nationalsozialismus festgestellt hatte, unbeeindruckt übrigens von nationalsozialistischen Umwerbungsversuchen, Bekenntnissen zu „positivem Christentum" und Kampfparolen „gegen den gottfeindlichen Marxismus". Was die Enzyklika in ihren dogmatisch-pastoralen Aussagen diesbezüglich brachte, hatten die Bischöfe längst vorher geleistet gehabt, und zwar ehe noch der Nationalsozialismus in die Lage gekommen war, sein wahres Gesicht ganz zu zeigen. Jedoch, die deutschen Bischöfe wurden 1933 vom Kardinalstaatssekretär zu einer Revision ihrer ablehnenden Haltung aufgefordert, weil dieser zum nämlichen Zeitpunkt im Begriffe stand, das von ihm seit langem (in seiner vorherigen Eigenschaft als Nuntius in Berlin) vergeblich angestrebte Konkordat mit dem Deutschen Reich, sozusagen als Krönung seiner Konkordatspolitik wie seiner diplomatischen Laufbahn, nunmehr mit den eben in Deutschland zur Macht gelangten Nationalsozialisten abzuschließen. Dazu mußte eine entsprechend „entspannte" Atmosphäre geschaffen werden – und die deutschen Bischöfe, die weder offiziell über die Absichten des Heiligen Stuhls informiert waren, noch zu den alsbald beginnenden, merkwürdig überstürzten Verhandlungen zugezogen wurden, sondern sich, nachdem die Dinge „gelaufen" waren, vor vollendete Tatsachen gestellt sahen, kapitulierten, gehorsam und loyal, wie sie waren. Daß aber den Kardinalstaatssekretär beim Konkordatsabschluß mit dem neuen Regime tatsächlich nicht allein und auch nicht vornehmlich pastorale Sorge leitete, sondern in erster Linie eben das Hauptziel der von Pius XI. initiierten und von Pacelli maßgeblich mitgetragenen neuen Konkordatspolitik, nämlich die allgemeine Geltendmachung des auf den dogmatischen Beschlüssen des Ersten Vatikanums gründenden, 1917 kodifizierten neuen Kirchenrechts mit seiner stark zentralistischen Tendenz (und insofern gewiß auch „dogmatisches" Interesse, das man in Rom als pastorale Sorge verstanden haben mag): darüber läßt die neuere Forschung keinen Zweifel mehr. Und man weiß auch, daß der Heilige Stuhl um der Erreichung dieses obersten Zieles willen sich zu weitestgehenden Konzessionen – etwa im Bereich der Politik – bereitfand und dabei eine bemerkenswerte Flexibilität des Handelns an den Tag legte. Die Reichskonkordatsverhandlungen bis hin zur Konkordatsratifizierung sprechen hier für sich.

Dies alles ist übrigens in extenso – und sorgfältig belegt – nachzulesen in Klaus Scholders 1977 erschienener, sehr abgewogener Darstellung „Die Kirchen und das Dritte Reich. Band I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934", die der Verfasser für die Neubearbeitung seiner Dissertation unverständlicherweise nicht herangezogen hat (auch in seinem Literaturverzeichnis nicht aufführt). Nicht herangezogen sind auch die von Ludwig Volk SJ herausgegebenen „Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945", 2 Bände, Mainz 1975–1978. Wohl hat der Verfasser den Faulhaber-Nachlaß benützen können und das einschlägigste Material daraus in seiner Darstellung auch verarbeitet. Doch die Akten-Publikation macht dieses Material und eine Fülle weiterer wichtiger Dokumente, auf die sich der Verfasser am Rande seiner Darstellung ge-

legentlich bezieht, nun im Wortlaut zugänglich. Einzelverweise auf die Akten-Publikation würden daher dem Leser sehr hilfreich sein. Was aber das Werk von Klaus Scholder betrifft, so hätte gerade seine Lektüre dem Verfasser ein vertieftes Verständnis und damit eine kritischere Sicht der „Hintergründe" vermitteln können. Sätze wie: „Die Sorge um das Wohl der Gläubigen war stets die oberste Maxime vatikanischer Politik . . ." (S. 15); oder: „Dabei ist es ein Zeichen für das vorsichtige Augenmaß des vatikanischen Vorgehens, daß der Heilige Stuhl [in Sachen Enzyklika] keine Entscheidung treffen wollte, die in ihren Auswirkungen auch die Stellung des deutschen Episkopats betrafen, ohne zuvor dessen Vertreter konsultiert zu haben" (S. 32) (wo war dieses „vorsichtige Augenmaß" bei den Konkordatsverhandlungen?); oder: „Insofern war es geradezu selbstverständlich, daß der Vatikan alles versuchte, um die sich bietenden Anknüpfungspunkte [zum Abschluß des Reichskonkordats] zum Nutzen der Gläubigen aufzugreifen" (S. 75) wären ihm dann vermutlich nicht so leicht in die Feder geflossen, und im Wissen um die „Hintergründe" hätte sich ihm wohl auch eine etwas differenziertere Wertung des bekannten rechtfertigenden Passus aus der Ansprache Pius' XII. am 2. Juni 1945 vor dem Kardinalskollegium nahegelegt (S. 231). Die Politik des Heiligen Stuhls pflegte (und pflegt) eben nicht ausschließlich – wie der Verfasser zu meinen geneigt ist – nach den Maximen „pastorale Sorge" und „opportune importune" zu handeln. Unter diesem Mißverständnis jedoch leidet die „Tendenz" der Darstellung. Daß zwischen Enzyklika und Reichskonkordat ein enger Zusammenhang bestanden hat und folglich die Enzyklika ohne das Reichskonkordat gar nicht zu verstehen ist, betont der Verfasser ausdrücklich. Das heißt aber doch, daß die Enzyklika „Mit brennender Sorge" samt ihrer Motivation vor allem auf dem „Hintergrund" des Zustandekommens des Reichskonkordats gesehen und beurteilt werden muß. Von hier aus empfängt sie ihre eigentliche Perspektive. Von hier aus ergeben sich allerdings auch eine Reihe kritischer Fragen und Anfragen, die dem Verfasser auf Grund seines „Vorverständnisses" nicht in den Blick gekommen sind.

Luzern *Manfred Weitlauff*

Rudolf Zinnhobler (Hrsg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich (Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 11). OLV-Buchverlag, Linz 1979, XVIII u. 468 S.

Der stattliche, durch zahlreiche dokumentarische Abbildungen bereicherte Sammelband bringt wesentliche Beiträge zur Geschichte des oberösterreichischen Bistums Linz in den sieben Jahren der NS-Zeit (1938–1945). Der Herausgeber, Kirchenhistoriker an der Kath.-theol. Hochschule Linz, bekannt durch mehrere treffliche Arbeiten zur Geschichte des (alten) Bistums Passau und des (jungen) Bistums Linz, wollte nicht in apologetischer Manier ein Heldenepos vorlegen, auch nicht die Nationalsozialisten einfach auf die Anklagebank verweisen. Es ging ihm nur darum, „darzustellen, wie es gewesen ist, in ehrlicher, keine Seite beschönigender Art und Weise" (S. XVI). Auch wenn die Beiträge von den Verfassern her unterschiedlich sind, ist diese Absicht in hohem Maß verwirklicht und daher eine Art Bistumsgeschichte für die genannten sieben Jahre gelungen. Der Beitrag von H. Slapnicka (Die Kirche Oberösterreichs zur Zeit des Nationalsozialismus) stellt die übergreifende Verbindung dar. Eingehend ist das Generalvikariat Hohenfurt dargestellt, das 1940–1946 vom böhmischen Bistum Budweis getrennt und der Linzer Jurisdiktion unterstellt war. Mehrere Aufsätze gehen der Haltung des Bischofs Johannes M. Gföllner (R. Zinnhobler) und des Weihbischofs, Generalvikars und Kapitelvikars Joseph C. Fließer (A. Naderer) nach, wobei Fließer schärferes Profil gewinnt.

Auch für Linz ergibt sich, wie für alle katholischen Bistümer des Deutschen Reiches, dieses Bild des Klerus: Echte, dauernde Sympathisanten des Nationalsozialismus lassen sich in jeder Diözese wohl an den Fingern zweier Hände abzählen, und für manches Bistum genügt eine Hand. Opfer der Parteigewalt wurden der Karmelitenpater Paulus Wörndl (R. Bruderhofer) und der aufrechte Laie Franz Jägerstätter (V. Conzemius).

Bereits 1938 wurde das kirchliche Schulwesen in ganz Österreich aufgelöst bzw. verstaatlicht. 1939 begann die Beschlagnahme von Stiften und Klöstern. Das Vorgehen erscheint dabei ziemlich gleichartig: Überfallartige Besetzung des Hauses, Verhöre der Insassen, Beschlagnahme, wobei der Beschlagnahme-Erlaß bereits vorbereitet war. Näher dargestellt wird das Schicksal der Stifte St. Florian, Reichersberg, Schlägl, Kremsmünster, Lambach, Wilhering, Schlierbach und Engelszell (K. Rehberger). Erstaunlich ist, welch intensive kirchliche Jugendarbeit unter gefahrvollen Umständen geleistet werden konnte (E. Widder) und welche Bedeutung der Liturgischen Bewegung zukam (H. Hollerweger). Bischof Fließer hielt aber am 8. November 1946 auch schriftlich fest (S. XV), daß Gauleiter Eigruber nicht zu den Scharfmachern gehörte, daß er den beiden Bischöfen vielfach entgegenkam, das Priesterseminar gegen Übergriffe schützte, mit dem Bischöflichen Ordinariat einen kirchengünstigen Bestandsvertrag über die ehemaligen Stiftspfarreien abschloß. Behinderungen der kirchlichen Arbeit und persönliche Belästigungen gingen jeweils von der Gestapo aus, vom Schulamt oder von der HJ, nicht vom Gauleiter, der auf die Gestapo und auf Himmler wegen ihrer Eigenmächtigkeiten nicht gut zu sprechen war, nie aus der Kirche austrat und seinen Kirchenbeitrag bezahlte; „er war jedenfalls unter allen Gauleitern noch der anständigste gegenüber der Kirche". Am Rande fällt auch einiges Licht auf den Berliner Nuntius Orsenigo und den Heiligen Stuhl (in der römischen Ernennung des Weihbischofs und der Vollmachten des Kapitelvikars nach dem Tod Bischof Gföllners am 3. Juni 1941).

München *Georg Schwaiger*

Hans-Joachim Sonne: Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutschchristlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung ‚Deutsche Christen' und der Christlich-deutschen Bewegung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982 (= Göttinger Theologische Arbeiten, hg. v. Georg Strecker, Bd. 21), 278 S.

Die von Anneliese Sprengler-Ruppenthal und Hans-Walter Krumwiede betreute Göttinger Dissertation dokumentiert die beim jetzigen Stand der Kirchenkampfhistoriographie wichtige erneute Durchdringung der theologisch-ideologischen Zusammenhänge. An einem für die theologische Fragestellung des Kirchenkampfgeschehens wie seiner Vorgeschichte zentralen Paradigma wird die Sonde umfassender kritischer Untersuchung angesetzt: dem seit 1922 organisatorisch sich stärker abzeichnenden Bund für deutsche Kirche, dessen Anliegen die Popularisierung einer „deutschvölkischen Religionstheorie" ist, der Ende der zwanziger Jahre aus einem Pfarrer- und Lehrerkreis herauswachsenden Kirchenbewegung Deutsche Christen in Ostthüringen, die sich später zur übergreifenden Nationalkirchlichen Bewegung DC formiert, wie auch der neukonservativ ausgerichteten Christlich-deutschen Bewegung, die von 1931 bis 1933 existierte, wird das Forschungsinteresse zugewandt. Von der richtigen Prämisse, daß sich die theologische Dimension des Kirchenkampfes zentral an der Frage nach der theologischen Dignität des Volksgedankens erschließt, dem theologisch die Lehre der revelatio generalis zuzuordnen ist (16), werden in anschaulich belegtem Darstellungsduktus die Ergebnisse der Quellenanalyse der genannten Bewegungen vor Augen geführt. Der Kirchenbewegung DC wird der Leitgedanke der (enger als bei Scholder verstandenen) „politischen Theologie" zugeschrieben, während die Christlich-Deutschen, denen „theologisch wie politisch so unterschiedliche Geister wie die deutschchristlichen Größen Hirsch und Wieneke einerseits und Rendtorff und v. Kleist-Schmenzin, die den Weg in die Bekennende Kirche bzw. den politischen Widerstand gegen den NS-Staat finden, andererseits" zugehörten (101), unter dem Aspekt einer „Geschichtstheologie" gesehen werden. Die Berechtigung dieser unterschiedlichen Bezeichnungen ergibt sich aus der Quellenanalyse, die auf den Leser überzeugend wirkt. Dominiert bei der Deutschkirche ein liberal-aufklärerisch verstandener übergreifender Religionsbegriff, dessen deutsche, nordische etc. Ausformung normative Bedeutung auch für die Rezeption des biblischen Erbes erhält, so werden die Thüringer DC in ihren führenden Ge-

stalten Leffler und Leutheuser von der Motorik der deutsch-völkischen Wandervogelromantik her verstanden und in ihren erlebnishaften Kategorien einer schließlich nationalsozialistischen Christentumsrezeption beschrieben, wobei der Rassenbiologismus weniger Bedeutung hat als bei der Deutschkirche, deren Schlagseite zur völkischen Bewegung insgemein unverkennbar ist, sicher vor allem auch, weil ihre führenden Gestalten schon vor dem ersten Weltkrieg zur umfassenden völkischen Bewegung gehörten. Trotz der verschiedenen Übergänge von Personen und Gruppen von einer Bewegung zur anderen, wie sie nur ereignisgeschichtlich erfaßbare Wandlungs- und Entwicklungsvorgänge zeigen, gelingt es dem Verfasser in einer sehr subtilen, aber anschaulich geschriebenen und übersichtlich gegliederten Darstellung, die idealtypische Ausprägung und die je spezifische Charakteristik dieser drei Bewegungen in den Griff zu bekommen und dem Leser überzeugend vorzuführen. Entwicklungsvorgänge innerhalb einzelner Repräsentanten bekommt man aufgewiesen, so bei der Interpretation von Althaus und Hirsch. In dem umfänglichen Anmerkungsteil wird auch die bedachtsame Auseinandersetzung mit der Literatur geboten. Das Buch steht durchaus auf der Ebene des zeitgeschichtlichen Standards und bedient sich für unerläßliche ereignis- und verlaufsgeschichtliche Bemerkungen der neueren Spezialliteratur und setzt kritische Gesamtdarstellungen voraus. Daß nicht auch noch die Glaubensbewegung DC, die sich bald Reichsbewegung DC nannte, in die Arbeit einbezogen wurde, erklärt sich aus der thematischen Begrenzung und der leichteren Darbietungsmöglichkeit. Doch läßt sich das heuristische Grundprinzip der Frage nach dem Volksgedanken und des Stellenwertes der revelatio generalis im jeweiligen theologisch-ideologischen Konzept auch dort anwenden. Sicher gibt es auch weitere Probleme, die ebenso signifikant sind im Blick auf das Einstellungsverhalten von Kirche und Theologie zum Nationalsozialismus. Aber daß der Verfasser ein wesentliches Zentralproblem aufgegriffen hat und es überzeugend am historischen Material verifiziert, macht nicht zuletzt die weiterführende Bedeutung seiner Untersuchung aus, die die weitere theologiegeschichtliche Aufarbeitung des zeitgeschichtlichen Geschehens der Zwischenkriegszeit im Blick auf den deutschen Protestantismus anstoßen und in Bewegung bringen könnte.

Leipzig *Kurt Meier*

Annemarie Smith – von Osten, Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948 – Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980, 400 S. (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Band 9).

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches und damit dem Ende der nationalsozialistischen Kirchenpolitik hat sich die deutsche evangelische Christenheit eine neue Gesamtorganisation gegeben, die ihren Ausdruck in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) fand. Als wichtigstes Verfassungsdokument entstand zwischen der Konferenz führender kirchlicher Persönlichkeiten in Treysa vom 27. bis 31. 8. 1945 (Treysa I) und der Verfassunggebenden Kirchenversammlung der EKD in Eisenach vom 9. bis 13. 7. 1948 die (bis heute im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West verbindliche) Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 13. 7. 1948 (GO; amtlicher Abdruck in ABl.EKD 1948, Nr. 80).

Die Entstehungsgeschichte dieses kirchlichen Verfassungsgesetzes mit ihren zeitgeschichtlichen Bedingtheiten und unterschiedlichsten fördernden und hemmenden innerkirchlichen Einflußfaktoren hatte im kirchenrechtlichen und theologischen Schrifttum bislang noch keine erschöpfende Würdigung gefunden. Zwar erfassen die einschlägigen Gesamtdarstellungen auch diesen Sachbereich, so besonders Erik Wolf, Ordnung der Kirche, Frankfurt/M., 1961, S. 447–455, ferner Otto Friedrich, Einführung in das Kirchenrecht, 2. Aufl., Göttingen, 1978, S. 407–409, Adalbert Erler, Kirchenrecht, 4. Aufl., München, 1975, S. 81 und 166, Alfred Voigt, Kirchenrecht, Neuwied, 1961, S. 250–252; vgl. auch Herbert Frost, Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung, Göttingen, 1972, S. 497–500. Aus dem monographischen Schrifttum sind, nicht

zuletzt wegen der unmittelbaren Beteiligung der Autoren am Verfassungswerk, die Einleitung von Heinz Brunotte zu seinem Kommentarwerk, Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin, 1954, S. 1–88, und die Abhandlung von Erik Wolf, Zur Entstehung der Grundordnung der EKD, in ZevKR IV (1955), S. 1–26, von Bedeutung.

In die insgesamt aber noch merklich spürbare Lücke im Fachschriftentum tritt das hier zu besprechende Werk, das aus einer Tübinger evangelisch-theologischen Dissertation hervorgegangen ist. Die Verfasserin knüpft zeitlich an die nunmehr schon breite Literatur zum Kirchenkampf an, wobei als wichtigste Vorgängerschriften wohl die Darstellungen von Klaus Till, Der Einfluß des Kirchenkampfes auf die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts, Jur. Diss. Marburg, 1963, und Jörg Thierfelder, Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, Göttingen, 1975, angesehen werden können. Methodisch folgt sie dabei dem Ziel einer „historisch-deskriptiven Analyse der auf die Grundordnung zielenden Entscheidungsprozesse" (S. 16), was konsequent den historisch bestimmten Aufbau der Arbeit bedingt, die in 28 Kapiteln die einschlägigen Geschehnisse zwischen 1945 und 1948 zum Gegenstand der Untersuchung macht. Zur näheren Betrachtung lassen sich diese Kapitel in sechs Zeitabschnitte zusammenfassen.

Der erste Abschnitt (Kapitel 1–7, S. 19–101) schildert die Vorbedingungen und die Vorbereitungen für Treysa I, wo für den äußeren Rahmen das Verhalten der Besatzungsmächte gegenüber den Kirchen, für den eigentlichen innerkirchlichen Raum die Wirksamkeit und erste Konsolidierung kirchenpolitischer Einflußgruppen geschildert werden. Zu letzteren zählen neben dem Verwaltungsgehäuse der Kirchenkanzlei der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK), deren übrige Organe seit langem untergegangen waren, der aus den leitenden Amtsträgern der Landeskirchen gebildeten Kirchenführerkonferenz und dem zur Versöhnung der vom Kirchenkampf aufgerissenen Fronten (außerhalb der Glaubensbewegung Deutsche Christen) seit 1942 unter der Führung des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm arbeitenden Kirchlichen Einigungswerk vor allem der die Tradition der Bekennenden Kirche repräsentierende Reichsbruderrat (seit August 1945: Bruderrat der EKD) und der die Bemühungen um eine engere Zusammenführung der konfessionell lutherischen Kräfte in Fortsetzung älterer Ansätze (vgl. Paul Fleisch, Für Kirche und Bekenntnis, Berlin, 1956) betreibende Rat der evangelisch-lutherischen Kirche (Lutherrat). Die Verf. schildert zudem höchst anschaulich die Schwierigkeiten technischer Art (fehlende Verkehrs- und Postverbindungen, Lebensmittelknappheit), die bei der Vorbereitung einer den deutschen Gesamtraum umfassenden Konferenz im Sommer 1945 überwunden werden mußten.

Im zweiten Abschnitt (Kapitel 8–11, S. 102–164) werden Ablauf und unmittelbare Nachwirkungen von Treysa I untersucht und nachgezeichnet. Wesentliches Ergebnis der Konferenz waren im behandelten Sachzusammenhang die vorläufige Ordnung der EKD vom 31. 8. 1945 (VNBL.EKD 1946, Nr. 9, S. 1) mit den dazu gleichzeitig beschlossenen verbindlichen Erläuterungen (VNBL.EKD 1946, Nr. 9, S. 2). Sie formen gemeinsam die zeitgenössisch so benannte „Konvention von Treysa", wobei auf den Kompromiß- und Quasivertragscharakter des unter dem vermittelnden Vorsitz von Theophil Wurm erreichten Ausgleichs zwischen Reichsbruderrat und Lutherrat hingewiesen werden sollte. Auf dieser Grundlage gelang auch nach zähem Ringen die Bildung des als einzigem Organ der nunmehrigen EKD mit der Leitung der Gesamtkirche betrauten Vorläufigen Rates der EKD, als dessen Vorsitzender Theophil Wurm und als dessen stellvertretender Vorsitzender als Repräsentant des Bruderrates der EKD Pastor Martin Niemöller gewählt wurden. Als eine der Hauptaufgaben war dem Rat die Vorbereitung einer endgültigen Verfassung der EKD anvertraut worden.

Der dritte Abschnitt (Kapitel 12–21, S. 165–276) gilt den Ereignissen der Zwischenzeit von Treysa I bis zur gleichfalls in Treysa am 5. und 6. 6. 1947 durchgeführten Kirchenversammlung (Treysa II). In diesem Zeitraum traten dem geplanten Verfassungswerk erhebliche Schwierigkeiten entgegen, die vor allem aus dem gleichzeitig betriebenen Vorhaben des Lutherrates herrührten, eine Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) zu gründen, wobei eine solche konfessionelle

Konzentration notwendig eine Schwächung der künftigen Funktionen der EKD bedeuten mußte. Die Pläne des Lutherrates stießen daher auf Widerstand beim Bruderrat der EKD, aber auch bei einzelnen lutherischen Landeskirchen (Württemberg, Oldenburg, Eutin, zeitweise auch Lübeck). Weil in dieser Situation die Handlungsfähigkeit des Rates nahezu gelähmt war und die Verfassungspläne zum Erliegen zu kommen drohten, beschloß der Rat durch VO vom 24. 1. 1947 (ABl.EKD 1947, Sp. A 2), sich eine aus Vertretern der Landeskirchen und aus zusätzlich berufenen Mitgliedern bestehende Kirchenversammlung zuzuordnen, die sodann nach Treysa einberufen wurde.

Ablauf und unmittelbare Nachwirkungen von Treysa II sind Inhalt des vierten Abschnitts (Kapitel 22 und 23, S. 277–308). In überaus schwierigen Verhandlungen gelang hier ein abermaliger Kompromiß zwischen den von sehr unterschiedlichen gedanklichen Ansätzen her operierenden kirchenpolitischen Gruppen, der in der Entschließung zur innerkirchlichen Lage vom 6. 6. 1947 (ABl.EKD 1947, Sp. A 13/14) Gestalt gewann. Bedeutsam für die kommende Entwicklung war die Errichtung eines eigenen Verfassungsausschusses, für den mit der personellen Besetzung durch Heinz Brunotte, Hermann Ehlers und Erik Wolf bereits entscheidende Weichen gestellt wurden.

Der fünfte Abschnitt (Kapitel 24–27, S. 309–363) widmet sich der für die Verfassungspläne besonders wichtigen Phase von Treysa II bis zur Kirchenversammlung von Eisenach. Äußere Markierungen wurden durch die Erarbeitung zweier Entwurffassungen für die künftige Grundordnung (abgeschlossen am 29. 8. 1947 bzw. am 8. 3. 1948) vom Verfassungsausschuß gesetzt. Die Entwürfe standen unter dem Einfluß des fortdauernden Ringens der kirchenpolitischen Gruppen, zu denen der Reformierte Bund, die im „Detmolder Kreis" sich zusammenfindenden lutherischen Kräfte außerhalb des Lutherrates und zeitweise auch einige konsensusunierte Landeskirchen als Mitakteure traten. Von Theophil Wurm veranlaßte informelle Gesprächsrunden und der auf Anregung von Hans Asmussen als Präsident der Kirchenkanzlei der EKD entstehende Kontakt zwischen Lutherrat und Detmolder Kreis steigerten jedoch die Verhandlungsbereitschaft, sodaß schließlich der Rat der EKD einen von den kirchenpolitischen Gruppen weitgehend mitgetragenen Grundordnungsentwurf erstellen konnte.

Der sechste Abschnitt (Kapitel 28, S. 364–382) beschreibt den Ablauf der Kirchenversammlung von Eisenach. Sonderlich durch die unmittelbar vorangehende, gleichfalls in Eisenach beschlossene Gründung der VELKD (vgl. die Verfassung der VELKD vom 8. 7. 1948, KABl.Bay. 1950, S. 63; ABl.EKD 1948, Nr. 34) brachen im Verlauf der Verhandlungen noch einmal starke Gegensätze auf, die dann aber unter der souveränen Hand von Theophil Wurm schließlich doch mit der einstimmigen Verabschiedung der GO EKD zu einem kaum zu erwartenden Erfolg geführt wurden.

Betont man mit Recht den Einfluß der kirchenpolitischen Gruppen auf die Verfassungsentwicklung der EKD im behandelten Zeitraum, so muß mit mindestens gleichem Gewicht auch die gestaltende Kraft einzelner Persönlichkeiten hervorgehoben werden. Außer Wurm, Niemöller und Asmussen sind an der kirchenpolitischen Gestaltgebung des behandelten Zeitabschnitts vor allem der bayerische Landesbischof Hans Meiser als Vorsitzender des Lutherrates, der berlin-brandenburgische Bischof Otto Dibelius, der hannoversche Oberlandeskirchenrat Hanns Lilje, die rheinischen Pfarrer Heinrich Held und Joachim Beckmann wie schließlich für die Anfangsphase der alsbald verstorbene westfälische Pfarrer Friedrich von Bodelschwingh zu nennen; unmittelbar an der Grundordnung waren neben Brunotte, Ehlers und Erik Wolf aus der Kirchenkanzlei die Referenten Elisabeth Schwarzhaupt und Ernst-Viktor Benn, als Verfasser eigener Grundordnungsentwürfe Hans E. Feine, Paul Fleisch, Johannes Heckel, Hans Liermann, Carl Mensing und Herbert Wehrhahn beteiligt. Die Verf. geht den vielfältigen institutionellen wie personellen Beziehungen und Spannungen mit Sorgfalt, Liebe und Sachengagement nach, wodurch die Darstellung ihr eigenes plastisches und überaus informatives Gewicht erhält.

Eine deutliche Stärke der Arbeit liegt vornehmlich auch darin, daß die Verf. nicht nur das einschlägige kirchengeschichtliche, biographische und kirchenrechtliche Schrifttum (einschl. der schwer zugänglichen zeitgenössischen Kleinschriften), wenn auch mit manchmal recht eigenwilliger Gewichtung, herangezogen hat, sondern sich vor allem

auf eingehende Archivstudien stützt (vgl. das Verzeichnis unveröffentlichter Quellen auf S. 383–385), die wichtige Ergänzungen und neue Einsichten ermöglichen und künftig bei jeder Weiterarbeit auf diesem Gebiet ein unentbehrliches Hilfsmittel sein dürften.

Mit Recht kennzeichnet die Verf., abgesehen von Theophil Wurm und „seinem" Einigungswerk, sehr breit und sehr nachdrücklich den Bruderrat der EKD als den wichtigsten auf die Einheit der EKD drängenden Faktor. Im Blick auf die Grundordnung ist es von Belang, daß der Bruderrat der EKD am 31. 8. 1945 dem Rat der EKD ausdrücklich seine aus dem Notrecht von Dahlem 1934 erwachsenen Leitungsbefugnisse für die Dauer der Beauftragung des Rates mit der vorläufigen Leitung übertrug (S. 128, 163, u.ö.), wodurch ein Schwebezustand geschaffen wurde, der dann mit der Entschließung des Bruderrates der EKD vom 15. 7. 1948 (vgl. KJb LXXII-LXXV, 1945–1948, S. 106–107) sein Ende fand, in der die Leitungsbefugnisse der Bekennenden Kirche endgültig auf die Organe der EKD übertragen wurden (S. 379–380). Von Bedeutung ist vor allem auch die Tatsache, daß der Grundordnungsentwurf des Bruderrates der EKD maßgeblichen Einfluß auf die Arbeiten des Verfassungsausschusses nach Treysa II gewonnen hat (S. 236–250, 322 u.ö.). Methodisch erhebt sich in der Bewertung der bruderrätlichen Aktionen allerdings ein die ganze Arbeit durchziehendes Problem, das aus der sehr subjektiven Färbung der Schilderung historischer Abläufe herrührt. Es erscheint immerhin fraglich, ob das vielfache Ineinander reiner Berichterstattung, wörtlicher Quellentexte und engagierter Sachurteile der Verf. dem Leser den erforderlichen Abstand zu den über 35 Jahre zurückliegenden Ereignissen gestattet (S. 120, 192, 323, 351 u.ö.).

Diese Erwägungen gelten nicht zuletzt für die Gewichtung des Spannungsverhältnisses zwischen EKD und Bruderrat einerseits, dem Lutherrat andererseits. Sicher haben die Bestrebungen zur engeren Einheit der deutschen lutherischen Kirchen die Entstehung der GO EKD zeitweise stark behindert, und manches Taktieren des Lutherrates, dabei besonders der bayerischen Kirche, wirkt auch auf Abstand befremdlich. Doch gilt es, die historischen Gründe der Erfahrungen mancher Landeskirchen mit Zentralisierungsbestrebungen und staatlichen Unionsbemühungen ebenso zu bedenken wie die jahrzehntelange faktische Vorrangstellung der altpreußischen Unionskirche. Dies hatte bis 1945 zu einer völlig anderen Denktradition in einzelnen lutherischen Kirchen geführt, deren Abbau nur sehr langsam gelingen konnte. Vielleicht hätte die Benutzung norddeutscher Archive (bes. der VELKD und Hannovers) manche anderen Nuancen möglich gemacht. Technisch sollte man übrigens von der „VELKD" (und „VELKD-Lutheranern") erst von Juli 1948 an sprechen (anders S. 89, 149, 173 u.ö.). Nachdem die Verf. sehr breit nahezu sämtliche Vorstadien der VELKD-Verfassung schildert, vermißt der Leser einen Hinweis auf die a.o. Generalsynode vom 6. – 8. 7. 1948 in Eisenach, die mit der Bildung der VELKD und der Verabschiedung der VELKD-Verfassung erheblichen Einfluß auf den Verabschiedungsvorgang der GO EKD gehabt hat (vgl. Frost, Strukturprobleme, S. 470, 484–485).

Unter den lutherischen Landeskirchen, die sich dann nicht der VELKD angeschlossen haben, hat vornehmlich Württemberg, stark geprägt von Theophil Wurm, die Gestaltgebung der GO und den Einheitswillen der EKD unterstützt und getragen. Ähnliches gilt aber auch für Oldenburg, wo Wilhelm Stählin, Hermann Ehlers und Heinz Kloppenburg gleiche Tendenzen verfolgten; sicher könnte die Nutzung des landeskirchlichen Archivs in Oldenburg hierfür Material zutage fördern.

Unterbewertet erscheint in der Arbeit der Zusammenhang der Vorgänge in der EKD mit dem Gestaltwandel der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (EKdapU, seit 1953: Evangelische Kirche der Union), der nur sehr peripher Erwähnung findet (S. 142, 144, 146–149, 152–153). Richtig ist, daß die Frage nicht zur Tagesordnung von Treysa I gehörte. Doch hat die am Ende der Konferenz beschlossene Umstrukturierung der EKdapU von einer zentralisierten Kirche zu einem lockeren Kirchenbund (Beschluß vom 31. 8. 1945, KABl.Rhpr. 1946, S. 14; Text auch bei Fritz Söhlmann, Treysa 1945, Lüneburg, 1946, S. 98) erheblichen Einfluß auf die Gestaltgebung der EKD gewonnen, da mit den Gliedkirchen der EKdapU neue Partner in die landeskirch-

liche Zusammenarbeit eintraten, was durch die hervorragende Beteiligung von Vertretern aus Berlin-Brandenburg, der Kirchenprovinz Sachsen, Rheinland und Westfalen am Geschehen in der EKD zwischen 1945 und 1948 Ausdruck gewann und durch die Stellung der EKdapU als Gliedkirche der EKD (vgl. Frost, Strukturprobleme, S. 464 und 525) noch unterstrichen wurde.

Den Anteil von Vertretern der reformierten Landeskirchen und des Reformierten Bundes am Geschehen hebt die Verf. mehrfach hervor (S. 264, 268–270, 297–298, 333–334); hier hätte eine Heranziehung der Reformierten Kirchenzeitung aber wohl noch einige Erhellungen bringen können (mißverständlich das auf S. 302 wiedergegebene Zitat von Werner Elert).

Erhebliche Anfragen bleiben an gewisse biographische Aussagen. So hätte eine Verwertung der Biographie über August Mahrahrens die Peinlichkeit ausgeschlossen, diesen hochverdienten Kirchenmann nur in zeitbedingter Terminologie als „Fall" zu betrachten (S. 103–105, 170–171), statt die eigenen Gründe für sein Verhalten in politisch wie kirchenpolitisch schwerer Zeit und deren Beurteilung durch die hannoversche Kirche mitzuberücksichtigen (Eberhard Klügel, Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945 I+II, Berlin/Hamburg, 1964/65; bes. I, S. 402–410). Ähnliches gilt für den „Fall Asmussen" (S. 281–282, 347–353 u.ö.), wo die Verf. die Autobiographie zwar im Literaturverzeichnis erwähnt, aber bei der Behandlung der Sachfragen nicht heranzieht (Hans Asmussen, Zur jüngsten Kirchengeschichte, Stuttgart, 1961, bes. S. 101–104 und 125). Der Eigenweg Asmussens ist doch wohl gerade aus dessen Bemühen um die Einheit der EKD zu verstehen, der ihn von seinem alten bruderrätlichen Freundeskreis näher an den Lutherrat heranführte, weil die einsetzenden einseitigen politischen Bindungen einzelner Mitglieder des Bruderrates der EKD ihm desintegrierende Folgen auszulösen schienen. Der formale Vorwurf eines Mißbrauchs seiner Amtsstellung als Leiter der Kirchenkanzlei hätte dann Niemöller als Leiter des Außenamtes mindestens ebenso treffen müssen. Schlaglichter auf Einstellung und Verhalten Gustav Heinemanns werfen veröffentlichte biographische Äußerungen (Gustav W. Heinemann, Reden und Schriften I–III, Frankfurt/M., 1975–1977, hier II, S. 22–34 und 52–65; vgl. auch Helmut Lindemann, Gustav Heinemann – Ein Leben für die Demokratie, München, 1978, S. 43–48, 74 und 78–80). Endlich schafft die methodische Ausgrenzung der sozial-diakonischen Komponente (S. 16) die Eigentümlichkeit, daß weder das Hilfswerk der EKD noch dessen erster Leiter Eugen Gerstenmaier Erwähnung finden, obwohl das Hilfswerk eine der wichtigsten Einheitskomponenten in der Frühgeschichte der EKD gewesen ist und Gerstenmaier durchaus aktiven Einfluß auf den Gang der Ereignisse gewonnen hat (vgl. u.a. die Würdigung von Theophil Wurm und Hans Schönfeld durch Gerstenmaier, Reden und Aufsätze I+II, Stuttgart, 1956/1962, hier: I, S. 379–381, und II, S. 425–427, ferner jetzt auch Gerstenmaier, Streit und Friede hat seine Zeit – Ein Lebensbericht, Frankfurt a.M. / Berlin / Wien, 1981, S. 235–259).

Da die Verf. ausdrücklich auch kirchenrechtliche Momente berücksichtigen will (S. 16) und es sich bei der GO EKD (auch) um ein wesentliches rechtliches Dokument handelt, müssen abschließend einige kirchenrechtliche Bedenken noch angemeldet werden. Diese gelten inhaltlich der zugegebenermaßen äußerst schwierigen Kennzeichnung der Förderativgestalt der EKD, die nicht ohne Grund den gesamten Entstehungsweg der GO begleitet hat (S. 34, 56, 186 u.ö.). Legt man für die Unterscheidung zwischen Kirchenbund und Bundeskirche das Durchgriffsrecht der Organe der EKD auf die Gliedkirchen und ein etwaiges Austrittsrecht zugrunde, so wird man die EKD als ausgesprochene Grenzform zwischen den Typisierungsmodellen von Kirchenbund und Bundeskirche ansprechen können (vgl. Frost, Strukturprobleme, S. 501 und 583–585). Sodann darf man wohl nicht das (frühe) Urteil von Wehrhahn über die mangelnde Rezeption des Kirchenkampfes im Kirchenrecht der Nachkriegszeit verallgemeinern (S. 163), da es doch von der Entwicklung u.a. in Berlin-Brandenburg, der Provinz Sachsen, Rheinland, Westfalen und Baden deutlich überholt worden ist. Formell vermißt der Leser eine folgerichtige juristische Terminologie und exakte Zitiergewohnheiten; letztere hätten die Auswertung des Reichsgesetzblattes (so für das Reichsgesetz

über die Verfassung der DEK vom 14. 7. 1933, RGBl. 1933, I, S. 471, und für das Reichsgesetz zur Sicherung der DEK vom 24. 9. 1935, RGBl. 1935, I, S. 1178) und des Amtsblattes des Alliierten Kontrollrates (Aufhebung der nationalsozialistischen Gesetze zur Kirchenpolitik durch Art. I des KRG Nr. 49 vom 20. 3. 1947, ABl.KR 1947, S. 265, und durch Art. I des KRG Nr. 62 vom 20. 2. 1948, ABl.KR 1948, S. 313) erforderlich gemacht, ebenso wie die konsequente Heranziehung des Verordnungs- und Nachrichtenblattes der EKD und des Amtsblattes der EKD (nicht im beliebigen Wechsel mit den inoffiziellen Nachdrucken im Kirchlichen Jahrbuch). Das sachliche Gewicht der vorliegenden Arbeit hätte es zudem wünschenswert gemacht, eine abschließende stilistische Überarbeitung und eine Eliminierung der zu häufigen Druckfehler vorzunehmen.

Ungeachtet aller sachlichen Diskussionspunkte und aller technischen Kritik muß das besprochene Werk aber als eine der wichtigsten Äußerungen zur jüngsten kirchlichen Zeitgeschichte angesehen werden, was sowohl für den verschafften großen Überblick als gerade auch für die immense Detailarbeit gilt. Es ist zu begrüßen, daß ihm durch Aufnahme in die angesehene Schriftenreihe gebührende Beachtung zuteil wird.

Köln *Herbert Frost*

Johannes Marböck (Hrsg.): Brüderlichkeit. Aspekte der Brüderlichkeit in der Theologie. Grazer Theologische Studien, hrsg. v. Johannes B. Bauer, Bd. 5, Graz (Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie) 1981, 297 S.

Der Steirische Katholikentag 1981 ist von der Theologischen Fakultät in Graz im März und April des vorigen Jahres durch eine Ringvorlesung mit vorbereitet und begrüßt worden. Professoren und Assistenten haben ihr wissenschaftliches Arbeiten gemeinsam auf ein kirchliches Laientreffen bezogen; sie haben damit ihre Wissenschaft unter den Kriterien der Allgemeinverständlichkeit und des gemeinsamen kirchlichen Nutzens erprobt. Die gesammelten und gedruckt vorliegenden Vorträge spiegeln jetzt als Dokumente der Zeitgeschichte das Selbstverständnis einer theologischen Fakultät im regionalen Verbund ihrer Diözese.

Das Leitwort der „Brüderlichkeit", das die Losung des Katholikentreffens abgegeben haben mag, wird durch eine bunte und etwas zufällige Folge von Beiträgen aus einzelnen theologischen Disziplinen beleuchtet; jeder trägt bei, was er halt so hat, – beispielsweise: Elemente der Brüderlichkeit im Neuen Testament (Franz Zeilinger), „Orate Fratres" – Brüderlichkeit in der Liturgie (Philipp Harnoncourt), Brüderlichkeit und „Grundrechte" in der Kirche (Hugo Schwendenwein).

Leichter haben es die Kirchengeschichtler, einen Bezug zum Ereignis herzustellen: Maximilian Liebmann zeichnet im Rahmen der deutschen und österreichischen Katholikentage die Geschichte der vorangegangenen 5 steirischen Treffen. Dieter A. Binder befaßt sich mit der „Brüderlichkeit als Prinzip katholischer Studentenkorporationen" und fängt indirekt auch mit diesem Beitrag Kolorit aus der Vorgeschichte mit ein. Eine kirchengeschichtliche Miniatur von Johannes B. Bauer setzt durch das historische Beispiel dem gegenwärtigen Treffen inhaltlich einen Maßstab: „Brüderlichkeit und Toleranz bei Sebastian Castellio". „Die Gemeinde der Mittelmäßigen, welche im Mittelalter Ketzer verbrannte, im vorigen Jahrhundert dem Proletariat, heute der Dritten Welt nur Brocken ihres Überflusses zuwirft, ist nicht Kirche Jesu Christi . . ." zitiert er abschließend Ernst Käsemann. Immer wieder versuchen verschiedene Beiträge, den Begriff der Brüderlichkeit der engen institutionellen Binnenkirchlichkeit zu entwinden. „Die gesamte Kirche ist auf dem Weg zur Bruderschaftskirche" (Karl Gastgeber S. 237), „Über bescheidene Anfänge sind wir bisher nicht hinausgekommen" (Harnoncourt S. 172).

Neben der starren Eingebundenheit in die einzelnen theologischen Forschungsdisziplinen fällt die Selbstverständlichkeit auf, mit der der Vortrag des einzelnen Wissenschaftlers die Kommunikationsform darstellt, durch die sich die Theologie einer Diö-

zesangemeinde noch 1981 präsentiert. Sehr brüderlich will mir das nicht vorkommen. Oder wollte die Ringvorlesung nur die akademischen Brüder auf den Katholikentag geistig vorbereiten?

Göttingen *Christoph Bizer*

Das Amt im ökumenischen Kontext. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, hrsg. v. Jörg Baur, Stuttgart 1980.

Der Band enthält Referate, die für die vom Ökumenischen Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und vom Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes erarbeitete Stellungnahme über „Das Amt im ökumenischen Kontext" konzipiert wurden. Sie befassen sich mit Problemen des orthodoxen, katholischen, anglikanischen, evangelischen sowie des neutestamentlichen Amtsverständnisses. Außerdem wird die bereits 1978 veröffentlichte Stellungnahme (ÖR 27, 94–107) erneut abgedruckt. Ihr Anlaß war vor allem der Bericht von Accra 1974.

Die Stellungnahme selbst und ihr Verhältnis zu anderen Dokumenten der VELKD und des LWB sind an dieser Stelle nicht zu diskutieren.[1] Es kann nur darauf hingewiesen werden, daß der theologische Ansatz früheren Studien zumal der VELKD entspricht und eine weitere Vertiefung erfährt. Das Interesse muß bei der vorliegenden Publikation dem Zusammenhang von Referaten und Stellungnahme gelten und damit dem Spannungsfeld, in dem sich die Kommission dem Thema Amt gestellt hat.

1. Von der Studienarbeit her geurteilt sollen die Einzeluntersuchungen der Vorbereitung einer doppelten Aufgabe dienen, nämlich „Konsensus und Differenz des multilateralen Dialogs" (= Teil III der Stellungnahme) bzw. „Konsens und Differenz in der bilateralen Beziehung" (= Teil IV) „aufgrund der Heiligen Schrift und des Bekenntnisses der evangelisch-lutherischen Kirche" (166) festzustellen. Auf diese Aufgaben beziehen sich die einzelnen Arbeiten in unterschiedlicher Weise. *Explizit* wird der i.e.S. ökumenische Teil der Stellungnahme vorbereitet nur durch die Abhandlung von J. Roloff „Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testamentes" (139–164), der besonders am Ende einige in der Diskussion immer wieder verhandelte Punkte (Verhältnis Amt-Gemeinde, „besonderes Amt", christologische Begründung sowie Apostolizität des Amtes, Verhältnis Amt-Sakrament, Ordination) aufnimmt und vom neutestamentlichen Befund her einer Klärung zuzuführen versucht. Die anderen Referate gelten direkt und in der Hauptsache der Klärung bilateraler Gesichtspunkte und sind darum besonders in Teil IV berücksichtigt. Entsprechend spiegeln sich in der Stellungnahme zum Accra-Bericht größtenteils Zustimmungen und Bedenken, die vom Neuen Testament aus geltend zu machen sind. In welchen Punkten die deutschen lutherischen Kirchen durch den Accra-Bericht den ökumenischen Dialog präzis befördert sehen, wird nicht gesagt. Auch eine eigene Feststellung der Fragenkreise, in denen ein Konsensus erfolgt ist, wird nicht gegeben.[2]

Daß diese Verfahrensweise der Stellungnahme, unbeschadet der instruktiven Ausführungen Roloffs, nicht unproblematisch ist, ist schon öfters festgestellt worden.[3] Die Ur-

---

[1] Zu beachten ist jetzt bes. die gemeinsame römisch-katholische und evangelisch-lutherische Studie „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981). S. dazu auch R. Frieling, Teilanerkennung der Ämter? in: MD (32), 1981, 101 f.

[2] Der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz ist in seinen verschiedenen Stellungnahmen zum Accra-Papier 1975–1979 (MS) sehr viel differenzierter verfahren.

[3] Anläßlich der Amtsfrage vgl. M. Honeckers Rezension von „Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz, hg. von A. Burgsmüller, 1974", in: ZevKr 21 [1976, 307–312], 308.

sache dürfte im vorliegenden Fall in einer weitgehenden (bewußten? [vgl. 169 unter Ziff. 2]) Ausblendung der gesamtgeschichtlichen Dimension der Amtsfrage und ihrer theologischen Reflexion zu suchen sein. Obschon die Ordnung des Amtes „zu den bleibenden Aufgaben der nachapostolischen Zeit" (167) gehört und etwa im Rahmen entschiedener *pneumatologischer Akzentuierung* erörtert werden könnte, interessieren doch nicht eigentlich die darin beschlossenen Möglichkeiten, sondern bloß die Ergebnisse geschichtlicher Strömungen, denen sich die lutherischen Kirchen in Gestalt verschiedener Kirchen und der Ökumene gegenübersehen und die vom Neuen Testament her gleichsam beurteilt werden.

2. Diese Ausblendung muß einigermaßen überraschen, weil nicht nur der neutestamentliche Beitrag, sondern auch die implizit für die Ausformulierung von Teil III der Stellungnahme wichtigen dogmatisch orientierten Erörterungen von Jörg Baur „Das kirchliche Amt im Protestantismus" (103–138) – wie übrigens die meisten anderen Beiträge – zur weiten Berücksichtigung geschichtlicher Fragestellungen drängen. Hier steht im Mittelpunkt die These: „Ministerium est relatio! . . . es gehört nicht unter die Kategorie ‚Wesen' und ‚Substanz'" (107). Dementsprechend ist „Amt das Ausgespannte, das Bezogene, und so ist es im Wandel der Geschichte mit bezogen auf den zugleich identischen und wechselnden Vollzug von missio Dei und praedicatio Evangelii" (ebd.). Wenn dieses Verständnis des Amtes *auch* als eine Anleitung für die Entdeckung und Erklärung geschichtlicher Prozesse fungieren kann – und daran besteht eigentlich kein Zweifel –, dann müßte es nicht nur im Blick auf die Formulierung rechtlicher Sachverhalte von Bedeutung sein – wie z.B. für die Regelung der Ordination bei übergetretenen Pfarrern, für die in der „Stellungnahme" zu wiederholten Malen Vorschläge gemacht werden (vgl. bes. 174, 177, 178, 180). Es müßte gerade auch Anlaß sein, sich der Bedeutung historischer Umfelder und Entwicklungen als einem *theologischen* Problem zu stellen, was u.a. auch zur Berücksichtigung ethischer Probleme führen würde. Baur hat freilich solche Konsequenzen selbst abgebogen, indem er seine geschichtliche Darstellung des lutherischen Amtsverständnisses bloß bis ins 18. Jahrhundert (Spalding) führt und zumal das Amtsverständnis des Neuluthertums außer acht läßt. Damit bleiben die Gegenwart entscheidend bestimmende Aspekte der lutherischen Amtstheologie, die vom Relationsbegriff aus kritisch zu beleuchten wären, unberücksichtigt. Das muß man – wie gesagt – im Blick auf die „Stellungnahme" bedauern. Denn die Bewegung, die mit der Hauptthese des Protestantismus-Referates angezeigt ist, verdiente allseitig aufgenommen zu werden. (Vgl. dazu z.B. auch die schöne Analyse des Stiftungsgedankens im Anschluß an Luther [111 ff.] mit der anfechtbaren, überdies durch das neutestamentliche Referat nicht ohne weiteres gedeckten Formulierung in der „Stellungnahme" [179].)

3. Haben also für den multilateralen Teil der Stellungnahme die neutestamentlichen Überlegungen primäre Bedeutung, so rücken im bilateralen Teil traditionelle Lehrdifferenzen in den Vordergrund; sie werden – in den Referaten – durch Beziehung auf die Intentionen der jeweiligen konfessionellen Position und – in der Stellungnahme – durch ausdrückliche Benennung der Konsens- und Dissenzpunkte einander angenähert. Wiederholungen wurden vermieden – mit der Folge, daß nur der Gesamtzusammenhang ein hinlängliches Bild über das Verhältnis der lutherischen Kirche zu einer anderen Konfessionskirche gibt. Zum Einzelnen:

a) Schon von den Proportionen her fällt auf, daß unter den Referaten zwei der katholischen Auffassung gelten. P.-W. Scheele berichtet über „Amt und Ämter in katholischer Sicht" (33–49). J. Finkenzeller äußert sich „Zur Diskussion über das kirchliche Amt in der katholischen Theologie" (51–81). Diese Hervorhebung der katholischen Position entspricht sicher der Frontstellung reformatorischer Theologie. Sie gewinnt im Rahmen dieser ökumenischen Studie freilich einen eigenen Akzent, weil nur an dieser Stelle von der Möglichkeit Gebrauch gemacht wurde, kompetente Theologen aus einer anderen Kirche heranzuziehen. Unwillkürlich entsteht der Eindruck, als ob bloß hier der Dialog und nicht allein die theologische Klärung gesucht worden ist.

Die beiden katholischen Abhandlungen unterscheiden sich darin, daß Scheele in der Hauptsache eine zureichende, dem gegenwärtigen theologischen Bewußtsein gemäße

dogmatische Lehre vom Amt intendiert – die von den Ämtern Christi her gestaltet wird –, wohingegen Finkenzeller die geschichtlichen Knotenpunkte der Amtsfrage skizziert und diskutiert. In klaren Konturen treten dabei die Momente hervor, die in der heutigen katholischen Theologie vor allem die Aufmerksamkeit beanspruchen. Für evangelisches Denken ist von besonderem Interesse das Ringen um das rechte Verständnis der Apostolizität (vgl. 76 ff.) und die Vorsicht, mit der die Figur des göttlichen Rechtes (vgl. bes. 71) behandelt wird. Gerade hier dürfte die Diskussion noch lange nicht abgeschlossen sein.

Die „Stellungnahme" hebt in ihrem die katholische Kirche betreffenden Teil unter Verweis auf bereits erreichte „Klärungen im Fundamentalen" (173) zwei Punkte heraus: „Weihesakrament und Ordination", „Petrusamt und universale Kirchenleitung" (173 ff.). Charakteristischerweise ist der zweite Gesichtspunkt in den Referaten nur beiläufig berührt worden. Auf der einen Seite resultiert das aus den besonders die „Ortskirche" berührenden Überlegungen, die eine Annäherung der Standpunkte ermöglichen. Es zeigt aber auf der anderen Seite auch an, daß nach evangelischer Auffassung strikt unter dem (evangelischen) Amtsbegriff Sachverhalte verhandelt werden können, die nach katholischem Denken in einen weiteren (ekklesiologischen) Problemhorizont gehören. Es dürfte von hier aus bei künftigen Gesprächen die Frage verfolgt werden müssen, inwieweit sich unter der von der Studie immerhin zugelassenen Gleichsetzung von Petrusamt und universaler Kirchenleitung die anstehenden Probleme weiterverhandeln lassen.

b) Die Studie nimmt zur anglikanischen und zur orthodoxen Kirche in sehr enger Beziehung auf die vorgelegten Referate Stellung. Das gilt insbesondere vom orthodoxen Teil, auf den G. Kretschmar „Probleme des orthodoxen Amtsverständnisses" (9–32) vorbereitet hatte. In hilfreicher Weise stellt er die theologischen Berührungspunkte, die Orthodoxie und Wittenberger Reformation miteinander verbinden, am Beispiel einiger Artikel der CA heraus und gewinnt dadurch die Möglichkeit, die namhaft zu machenden Differenzen im Geiste der Versöhnung zu behandeln. Das entscheidende theologische, Konsens wie Differenz anzeigende Problem besteht in einer hinlänglichen, gemeinsam verbindlichen Verhältnisbestimmung von Wort und Geist (vgl. bes. 29 f.). Die „Stellungnahme" nimmt diesen Punkt, ihrem Duktus entsprechend, jedoch nur in einem Ausschnitt auf, nämlich in bezug auf das Verhältnis von „Amt und Charisma" und in bezug auf das Verständnis der „universalen apostolischen Kirche" (178). Wenn in diesem Rahmen ein beide Kirchen charakterisierendes „ganzheitliche(s) Denken" (ebd.) gefolgert wird, dann muß dies *vor* einer klaren Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist freilich eher einer Problemanzeige denn einer Feststellung gleichkommen.

c) Im Verhältnis zur orthodoxen wie zur anglikanischen Kirche hat der Stellung des Bischofsamtes entscheidende Beachtung zuteil zu werden. Im Referat von G. Gaßmann „Das anglikanische Amtsverständnis" (83–101) steht es überhaupt im Mittelpunkt. Im Anschluß an den differenzierten Bericht über die geschichtliche Entwicklung wird auf die Bedeutung des sog. Pullach-Reports 1972 sowie die ihm folgende Lambeth Konferenz 1978 bes. hingewiesen (100), gerade weil hier das bischöfliche Amt nicht in historischer Engführung, sondern in seinem ekklesialem Kontext erörtert worden ist. Die Auswirkungen der erfolgten Annäherung zeigen sich nicht nur in dem die anglikanische Kirche betreffenden Teil der „Stellungnahme" (175 ff.), sondern auch in den Schlußüberlegungen zur „Gemeindeleitung (episkopé)" (181 f.). Es ist anzunehmen, daß gerade durch die Gespräche mit der anglikanischen Kirche das episkopale Denken im Luthertum eine weitere Beförderung erfahren wird.

4. Nimmt man nach diesem Durchgang die Frage nach der pneumatologischen Akzentuierung noch einmal auf, so wird man feststellen können: auf der bilateralen Ebene ist es zwar möglich, die Relationalität des Amtes dialogisch zu bekunden; nicht möglich ist es aber, hierbei zugleich den Zusammenhang mit missio Dei und praedicatio Evangelii so im Blick zu haben, daß nicht nur die Partikularkirchen mit ihren Übereinstimmungen und Differenzen, sondern zugleich das Thema ecclesia universalis in seinen Dimensionen präsent ist. Oder spezieller: Es dürfte eben problematisch sein, daß um eines

verständlichen, die Übersichtlichkeit fördernden ökumenischen Schematismus willen beim Topes Amt die ecclesia universalis perspektivisch sofort mit den Problemen Bischofsamt, universales Leitungsamt verknüpft wird, ohne daß deren doppelte Relationalität ständig bedacht ist: die Bezogenheit auf die Gemeinde wie die gegenwärtigen Herausforderungen der christlichen Botschaft. Es dürfte mithin zu fragen sein, ob nicht der Pragmatik der Unterscheidung zwischen multi- und bilateralem Dialog aus theologischen Gründen zu wehren ist, ob nicht mindestens eine stärkere Verklammerung bereits in den Referaten, wenigstens aber in der Stellungnahme hätte erreicht werden müssen.

5. Es ist bei jeder ökumenischen Stellungnahme u.a. ein Problem, wie die Vielzahl der in den vorbereitenden Referaten zur Geltung gebrachten Gesichtspunkte sachgemäß aufgenommen werden kann. Um ein Dokument nicht nur im Ergebnis, sondern auch in seinem Werdegang verstehen zu können – und dazu soll doch wohl die *gemeinsame* Veröffentlichung der Referate nützlich sein –, wäre es wünschenswert gewesen, zugleich in einem Arbeitsbericht näheren Aufschluß über die Entscheidungen, die im Laufe der Zeit getroffen wurden, zu erhalten. Dies würde nicht nur der Verlebendigung ökumenischer Arbeit dienen, sondern zugleich den theologischen Dialog vertiefen. Dieser Wunsch ist sicher nicht nur gegenüber dieser Veröffentlichung anzumelden, aber eben gerade hier, weil in bewußter Kontinuität gearbeitet worden ist und man gerne gewußt hätte, welches Nachdenken mit dieser Kontinuität verbunden ist.

Hinzuweisen ist darauf, daß auf S. 141 die Anm. 2 und S. 177 die Anm. 5 und 6 nicht auf den neuesten Stand gebracht worden sind.

Münster *Eckhard Lessing*

Hans-Georg Kelterborn: Evangelische Jugendarbeit im Wandel. Eine historische Felduntersuchung zum Erziehungsverständnis der verbandlichen, landeskirchlichen und freien Jugendarbeit in Niedersachsen 1945–1980. Mit Quellentexten, Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 23, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1981.

Seit den 70er Jahren mehren sich die Abhandlungen zur Theorie und Praxis evangelischer Jugendarbeit (JA). Dabei dominiert eine funktionale Sichtweise: biblisch-theologische Inhalte, Jugendprobleme und -religiosität sowie Sozialform und pädagogisches Vorgehen werden in ihrer funktionalen Beziehung beschrieben. Dieser Zugang hat wichtige Erkenntnisse erbracht. Um gegenwärtige JA zu verstehen, muß aber auch ihre Entwicklung untersucht werden. Hier setzt die vorliegende Arbeit an, die von folgenden Leitfragen ausgeht: Welche Erfahrungen wurden in den letzten Jahrzehnten „ermöglicht, erschwert oder auch aus den Augen verloren?" (20). Welches pädagogische Konzept lag der JA zugrunde und welchen Bezug hatte es zur theoretischen Diskussion? In welchem Verhältnis stand die JA zur gesellschaftlichen Entwicklung, wo wurde „ihre Teilhabe an und ihr Widerstand gegenüber den sozio-kulturellen Problemen unserer modernen Gesellschaft sichtbar?" (ebd.). Der Verf. untersucht anhand von Quellentexten (Protokolle, Ordnungen, Erfahrungsberichte) und Gesprächen mit Mitarbeitern die Entwicklung der JA im Bereich der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers. Ausgewertet wurde die Arbeit der Christlichen Pfadfinderschaft (CP, EMP, VCP), des Landesjugendpfarramtes in Hannover sowie der „Charismatiker" H. Kemner und O. Hanssen.

1. Die *Christliche Pfadfinderschaft (CP)*, „von ihren Anfängen her ein Zweig der pietistischen Gemeinschaftsbewegung" (37), lehnte nach dem 1. Weltkrieg die Weimarer Demokratie ab. Stattdessen betonte man die Erziehung durch Führung und kulturkritisch-rückwärtsgewandte Werte wie „‚Bund, Neues Reich, Führer, Gefolgschaft, Volk'" (33). Das verhinderte vor 1933 eine klare Abgrenzung vom Nationalsozialismus. Erst nach der „Gleichschaltung" der JA wandten sich Teile der CP der Bekennenden Kirche zu: „Evangelische Jugendarbeit vollzog sich nunmehr unter parochialem Schutz, als Gemeindejugendkreise, die im ganzen ‚Reich' geeint wurden durch eine Bibellese-

ordnung, Jahreslosung, Monatssprüche und Monatslieder, die von der Jugendkammer der Bekennenden Kirche ausgewählt wurden" (36). Nach 1945 wurde die CP bewußt „‚gegen den nivellierenden Strom'" (45) wiederaufgebaut. Im Bewußtsein „jugendgemäßer" Erziehung hielt man an der „bündischen" Prägung fest. „Bund" meinte allerdings nicht mehr das nationalpolitische Engagement, sondern eine Art „religiöser Notgemeinschaft" in der Kirche. Dieses Konzept geriet um die Mitte der 50er Jahre in eine Krise. Immer weniger gelang es, die 18–25jährigen („Jungmannschaft") zu integrieren. Die soziologische Kritik, die Schelsky 1957 mit seinem Buch „Die skeptische Generation" an der bündischen JA übte, wirkte tief. Grenzte man sich vordem von der Gesellschaft ab, fragte man nun nach dem Nutzen der eigenen Arbeit. Es wuchs die Befürchtung, disfunktional zu arbeiten und am Rande der Gesellschaft zu stehen.

1964 erschien das wichtige Buch von Müller, Kentler, Mollenhauer und Giesecke „Was ist Jugendarbeit?". Das Buch, das eine wissenschaftlich abgesicherte, politisch bewußte und emanzipatorische JA forderte, brachte die bündische Arbeit noch mehr in Verlegenheit. Dieser Trend, durch die Studentenbewegung verstärkt, stieß kaum auf Kritik, wollte man den Anschluß an die Gegenwart doch nicht verlieren. Es zeigte sich, „wie wenig sich die CP ihrer religiösen – durch Gruppe, Führung und Bund vermittelten – Erfahrungen angesichts der scharfen Kritik bewußt war." (54 f.). Anfang der 70er Jahre kam es auch zur Einrichtung gemischter Gruppen sowie zur „Demokratisierung" der Gruppenführung. Die älteren Führer wurden durch jüngere abgelöst, denen es weniger um „religiöse" Fragen ging als vielmehr um die „‚Emanzipation der jungen Leute'" (62). Insgesamt wurde die CP politisiert, verlagerte sich doch der „Aktionsradius von den traditionell christlichen und pfadfinderischen Aktionen . . . auf gesellschaftskritische Unternehmungen, die eine christliche Deutung zwar nicht ausschlossen, in Wirklichkeit ihre Inspiration jedoch der Studentenbewegung verdankten." (63). Theologisch wurde dieser Wandel mit einem neuen Kirchenbegriff legitimiert, der die Kirche nicht mehr als religiöse Erziehungs-, sondern als sozialpolitische Aktionsgemeinschaft sah. Die Sensibilität für soziale und politische Konflikte wuchs, während die religiöse Deutung eigener Erfahrungen an Gewicht verlor. Seit einigen Jahren gibt es allerdings gegenläufige Tendenzen (sieht man von der Abspaltung der „traditionellen" Pfadfinder ab, die sich 1976 im CPD e.V. organisierten): die Bedeutung religiöser Erziehung als „‚Orientierungshilfe'" (108) wird erkannt, die Verschulung der JA kritischer gesehen.

2. Das *Landesjugendpfarramt der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers* wurde 1922 begründet, um „die rechtliche Zuständigkeit der Kirche für die evangelische Jugend . . . anzuzeigen, auf die staatlichen Jugendämter im kirchlichen Sinne einzuwirken und staatliche Beihilfen für kirchliche ‚Jugendpflege-Veranstaltungen' anzufordern" (111). Innerkirchlich ging es darum, eine Verbindung zwischen den freien Verbänden und der Landeskirche herzustellen. Das Landesjugendpfarramt „sollte die gesamte evangelische Jugend im Bereich der Landeskirche als ‚Jugend der Kirche' sammeln und zu einer gegenseitigen Bereicherung und Annäherung zwischen gemeindlicher und verbandlicher Jugendarbeit beitragen" (113). Im Dritten Reich wurde die JA noch stärker verkirchlicht, um sie dem Zugriff des Staates zu entziehen. Die Integrationstendenz setzte sich nach 1945 durch, zumal die Professionalisierung immer mehr hauptamtliche Mitarbeiter und finanzielle Zuschüsse forderte. Die größere Effektivität der Arbeit wurde erkauft mit einer wachsenden Distanz zu den Gruppen und Mitarbeitern „vor Ort".

3. Anstöße zur JA gingen auch von einzelnen Personen aus. Wichtig wurde in Norddeutschland die Arbeit des Evangelisten Pastor *H. Kemner* sowie des Lehrers Pastor *Dr. O. Hanssen*. Kemner, der durch die Erweckungsbewegung geprägt wurde, ging es um die Schaffung einer prophetisch-charismatischen Kirche. Seine Versuche, ein verbindliches christliches Leben zu initiieren, beeinflußten viele Jugendliche, die sich seit 1965 im „Geistlichen Rüstzentrum Krelingen" zu Freizeiten versammeln. Dort pflegt man eine „religiös offensive Lebenspraxis" in Verbindung mit einer „geistig defensiven Haltung" (156). Hanssen, der sich stärker um eine geistige Auseinandersetzung mit der Gegenwart bemüht, strebt vor dem „Hintergrund bündisch-freundschaftlicher und pietistisch-seelsorgerlicher Jugendarbeit" eine „Schulung der gläubigen Laien" (159) an. Da-

bei geht es ihm um „Kontemplation" und „Verbindlichkeit". Seine Wirkung entfaltete er vor allem als Leiter des Hermannsburger Missionsseminars sowie als Gründer der Bruderschaft „Koinonia" und der „Gruppe 153".

Fazit: a) (Männliche) JA geschieht seit dem 19. Jahrhundert aus zwei Motivbündeln – dem sozialdiakonischen (Innere Mission) sowie dem religiösen (Erweckungsbewegung).

b) In den 60er Jahren erweiterte sich die „gesellschaftsbezogene" zur „gesellschaftskritischen" JA, was zuweilen zur Aufgabe des „evangelischen Profils" führte. Die wissenschaftliche Pädagogik konnte starken Einfluß gewinnen, weil die „alte" JA häufig auf eine kritische Selbstreflexion verzichtet hatte.

c) Die JA charismatischer Persönlichkeiten konnte mit dem Ideal „ganzheitlichen" Lebens Anstöße geben. Es besteht aber die Gefahr, daß man sich in den Schonraum einer „kognitiven Minderheit" zurückzieht und nicht mehr versucht, sein Anliegen argumentativ mit der volkskirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu vermitteln. Außerdem entsteht das Problem, wie das Charisma einzelner sich institutionalisieren läßt, ohne von seiner Lebendigkeit zu verlieren.

Der Verfasser entfaltet diese Aspekte in seiner sorgfältigen und klar geschriebenen Untersuchung. Die Darstellung der Vorkriegsgeschichte sowie die exemplarische Bedeutung der regionalen Entwicklung verleihen seinem Buch eine allgemeine Bedeutung. Für die Praktische Theologie ist die Arbeit von Interesse, weil sie die historische und gesellschaftliche Bedingtheit der Theorie-Diskussion aufzeigt. Der Verfasser bemüht sich nicht nur um die Analyse der Quellen und eine ausgewogene pädagogische Reflexion; erfreulich ist auch, daß man sein persönliches Interesse an den Fragen der JA spürt.

Bonn *Peter Hennig*

Notizen

In der Heimat des Bonifatius gilt herkömmlich, wenn auch historisch nicht ganz zutreffend, das Jahr 680 als sein Geburtsjahr, und dessen 1300. Wiederkehr war, wie in Deutschland 1954 das 1200jährige Gedächtnis seines Todestages, Anlaß zu einer Rückschau, zu deren Ergebnissen eine Lebensbeschreibung zählt: *John Cyril Sladden, Boniface of Devon.* Apostle of Germany. Exeter (The Paternoster Press) 1980. 254 S., geb. £ 7,50. Bei nur auswahlhafter Hinzuziehung der Literatur und insbesondere der neueren Forschung stützt sich Sladden in erster Linie auf eine minutiöse Analyse der Quellen, vorab natürlich der Bonifatiuskorrespondenz. Es gelingt ihm damit eine bei aller Nüchternheit vor allem infolge ihrer liebevollen Detailzeichnung packende und gut lesbare Darstellung. Allerdings liegt darin zugleich auch eine Schwäche dieser Lebensbeschreibung; denn so anregend die jeweils dazu angestellten Erwägungen auch sein mögen, so geht diese Auszeichnung im einzelnen, gemessen an der Tragfähigkeit der Quellen, doch allzu häufig und nicht nur da, wo Verf. selbst auf den hypothetischen Charakter des von ihm gezeichneten Bildes hinweist, zu weit.

Lohmar *Knut Schäferdiek*

Unter dem Titel „Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte" will das Tübinger Universitätsarchiv in loser Folge Sammelhefte mit Beiträgen zur Geschichte der genannten Universität vorlegen. Die erste Folge erschien kürzlich (Werkschriften des Universitätsarchivs Tübingen, hrsg. von Volker Schäfer. Reihe 1: Quellen und Studien 6. Tübingen: Attempto-Verlag 1981. 150 Seiten, kartoniert DM 16,80). Kirchengeschichtlich sind zwei Beiträge interessant: Hermann Ehmer, *Salemer Konventualen als Studenten in Tübingen* (S. 9–15). Die deutsche Zisterzienser hatten ihr Generalstudium in Heidelberg; deshalb studierten in Tübingen (bis zum Übergang der Universität an die

Reformation) nur wenige Mitglieder dieses Ordens. In Heidelberg setzte sich früh die Lehre Luthers durch; deshalb gingen 1529 zwei Salemer Mönche nach Tübingen. – Carl E. Hester schildert *Schleiermachers Besuch in Tübingen* im Jahre 1830 (S. 127–144). Der Theologe begegnete dabei Johann Christian Friedrich Steudel, Adolf Carl August Eschenmayer und Ferdinand Christian Baur. Obwohl der Besuch kurz war, war sein Verlauf für das Verhältnis der genannten Tübinger Kollegen zu Schleiermacher überaus instruktiv.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Die Bilder und Texte der im November 1981 im Berliner Reichstagsgebäude eröffneten Ausstellung Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz, Hrsg. E. Röhm, J. Thierfelder, Stuttgart, Calwer Verlag 1981, 160 S., bieten in Verbindung mit einer knappen Kommentierung einen nüchternen Einblick in Größe und Schwäche, Zerrissenheit und Einheit christlichen Handelns. Aus der Zeitgeschichte treten die unterschiedlichen Leitvorstellungen, die Entwicklung der politischen und kirchlichen Kräfte, das Geschick einzelner wie der Massenmord an den Juden, das ganze Spektrum von Unrecht, Gewalt und Widerstand in bezwingende Nähe an Leser und Betrachter heran. Die Dokumentation dürfte sich daher als ein ausgezeichnetes Unterrichtswerk erweisen.

Bonn *H. Faulenbach*

In der Schrifttumsflut zum Zweiten Weltkrieg finden sich nur spärliche Hinweise auf die religiöse Betreuung der kriegsgefangenen Soldaten in deutschem Gewahrsam und der ungezählten anderen Menschen in deutschen Gefangenenlagern. Am ehesten noch bringen „Erinnerungen" manche Nachricht. So ist es sehr zu begrüßen, daß der em. Prof. für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie an der Universität München, ehemaliger Standortpfarrer, Militär- und Gefangenenseelsorger, einen durch Quellen gut unterbauten Bericht über seine schwierige Tätigkeit vorlegt: Adolf Wilhelm Ziegler, Ein Werk des Friedens. Erinnerungen an die Militärseelsorge 1939–1945 in einem Gefangenenlager (Wewel Verlag, München 1979. 284 S., 22 DM). Schauplätze sind Moosburg (Oberbayern) und Freising. Die wichtigsten Abschnitte betreffen Militärseelsorge und vor allem die Kriegsgefangenenseelsorge (im Rahmen der Militärseelsorge), Arbeitskommandos, Lazarett, Besuch des Nuntius Orsenigo im Lager Moosburg (26. Januar 1941; dazu ausführlich A. W. Ziegler in: Deutingers Beiträgen 22/2, 1962, S. 105–120), gefährliche Situationen, französische Priester und ihre Kameraden, Polen und Ukrainer, andere Nationalitäten, Zivilarbeiter, dann die Aufzeichnungen über das „Ende" im März-Mai 1945, die Schrecken, Ängste und Nöte jener Tage. Das Werk und die zugehörige Dokumentation berichten eindrucksvoll vom geistlichen Dienst unter schwierigsten Bedingungen, von der ausdrücklichen und noch mehr stillen, oft heimlichen Hilfe vieler Gutgesinnter der deutschen Wehrmacht, kirchlicher und anderer Stellen, nicht zuletzt von der Opferbereitschaft zahlreicher französischer Priester. Ein wertvoller Beitrag zur „Zeitgeschichte", zum Werk christlicher Hilfe in schwerer Zeit.

München *Georg Schwaiger*

Zeitschriftenschau

Jahrbuch für Antike und Christentum 23 (1980).

S. 5–21: Christian Gnilka, καλόγηρος. Die Idee des ‚guten Alters' bei den Christen (Lexikalische und semantische Untersuchung von καλόγηρος als einer Neuschöpfung

christlicher Gräzität, ergänzt durch Hinweise zum christlichen Sprachgebrauch von εὐγήρως und γῆρας λιπαρόν). – S. 22–47: Wolfgang Wischmeyer, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm (Konsequente Deutung der Inschrift im Kontext der zeitgenössischen Grabepigraphik als Versuch, traditionelle und konventionelle Aussageformen mit christlichem Inhalt zu füllen). – S. 48–57: C. T. H. R. Ehrhardt, Constantinian documents in Gelasius of Cyzicus, ecclesiastical history (Die von Gelasios mitgeteilten Materialien zum Konzil von Nikaia sind wertlos, desgleichen die bei ihm begegnenden Abweichungen im Wortlaut konstantinischer Dokumente gegenüber deren anderweitiger Überlieferung). – S. 58–64: Jean Doignon, „Ipsivs enim genvs svmvs" (Actes 17,28[b]) chez Hilaire de Poitiers. De saint Paul à Virgile (Stillschweigender Rekurs auf Virgil bei der Deutung von Act. 17,28[b] durch Hilarius). – S. 65–81: Siegmar Döpp, Prudentius' Gedicht gegen Symmachus. Anlaß und Struktur (Des Prudentius c. Symmachum als Versuch einer geschichtstheologisch-apologetischen Auswertung der Niederlage Alarichs gegen Stilicho in der Schlacht von Pollentia 402). – S. 82–95: Raban von Haehling, Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. Betrachtungen zu einem Katalog heidnischer Widersacher in der Vita Isidori (Zu frg. 303–305 der vita Isidori des Damaskios als Quelle für die Existenz auch noch einer politischen Opposition gegen das Christentum im Osten während des 5. Jh.). – S. 96–107: Winfried Cramer, Irrtum und Lüge. Zum Urteil des Jakob von Sarug über Reste paganer Religion und Kultur (Religions- und kulturgeschichtliche Auswertung der Reden über den Sturz der Idole und über die Schauspiele mit gelegentlichen, gezwungen erscheinenden ethischen Aktualisierungen). – S. 108–127: Carsten Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IX (Bericht über die Codices IX und X mit dem Traktat Melchisedek, der Ode über Norea, dem Testimonium Veritatis und dem Traktat Marsanes). – S. 128–140: Erwin M. Ruprechtsberger, Ein römischer Grabstein aus Lentia/Linz. Spätantike Porträts des 4. Jahrhunderts aus der Austria Romana (Zeugnisse künstlerischen Einflusses aus Italien im spätantiken Noricum). – S. 141–157: Erika Dinkler-von Schubert, Arca und scrinium. Zu Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen (Von einem aus Pannonien stammenden Stück des Röm.-germ. Zentralmuseums [Inv.-Nr. 04651] ausgehend, werden christliche arcae als Erzeugnisse spätrömischer Provinzialkultur gewertet, deren Verwendung als Behältnisse für Grabbeigaben ein synkretistisches Fortbestehen vorchristlicher Jenseitsvorstellungen anzeigt).

Bonn *Knut Schäferdiek*

Jahrbuch für Antike und Christentum 24 (1981).

S. 7–41: S. C. Barton/G. H. R. Horsley, A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches (Vergleich zwischen einer inschriftlich bezeugten privaten Kultgemeinschaft des 2./1. vorchristl. Jh. in Philadelphia und frühchristlichen Gemeinden). – S. 42–44: Alfred Stuiber, Die drei σημεῖα von Didache XVI (σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ in Did. 16,6 „die am Himmel ausgebreitete Fahne" als Endzeitzeichen). – S. 45–55: Maximilian Fussl, Zur Trosttopik in den Homilien des Basileios (Verwendung und christliche Einbindung antiker Konsolationstopik in Bas., hom. 4 u. 5). – S. 56–66: Wilhelm Geerlings, Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts (Die Paulusrenaissance des 4. Jh. und ein gleichzeitig zu beobachtendes, nicht mehr unter dem Motiv eines Beispiels der Geduld, sondern unter der Frage der Theodizee stehendes Interesse an Hiob werden als korrespondierende, aus einem zeitgenössischen Krisenbewußtsein erwachsende Erscheinungen verstanden, wobei sich in der Beschäftigung mit Hiob die Krisenstimmung artikuliere und in der neuen Paulusexegese eine Antwort auf ihre Fragen suche). – S. 67–70: Henning Wrede, Eine tetrarchische Gigantomachie in Spalato (Ikonographisches Programm der Schmuckkonsole unter dem Portalgesims des Jupitertempels des Diokletianpalastes von Split als Bekundung der politischen Ideologie der Tetrarchie). – S. 71–84: Hugo Brandenburg, Ars humilis. Zur Frage eines christlichen

Stils in der Kunst des 4. Jahrhunderts nach Christus (Verneint die Frage nach der Ausbildung eines spezifisch christlichen Stils in der Sarkophagplastik des 4. Jh. durch Einordnung der verschiedentlich so gedeuteten antiklassischen Stilformen in eine ältere römische Tradition). – S. 85–113: Klaus Eichner, Die Produktionsmethoden der stadtrömischen Sarkophagfabrik in der Blütezeit unter Konstantin (Analyse des industrialisierten Fertigungsverfahrens römischer Sarkophage mit dem Ziel methodisch gesicherter Unterscheidung von technischen Bearbeitungsstufen und künstlerischen Stilformen). – S. 114–130: Elisabetta Lucchesi-Palli, Eine Gruppe koptischer Stelen und die Herkunft ihrer figürlichen Motive und Ornamente (Geographisch-chronologische Einordnung – Oberägypten, 6./7. Jh. – einer nach ihren Formmerkmalen zusammengehörigen Gruppe von zehn Stelen). – S. 131–139: Klaus Wessel, Ein verkanntes Denkmal der frühbyzantinischen Kaiser-Ikonographie. Der „Apostel-Intaglio" in der Münchener Staatlichen Münzsammlung (Bisher nicht als solche erkannte Kaiserdarstellungen unter dem Motiv der Apostelgleichheit auf zwei Intaglien der Münchener Staatlichen Münzsammlung).

Lohmar *K. Schäferdiek*

Cahiers de civilisation médiévale 24 (1981).

S. 29–53: Andrzej Poppe, La naissance du culte de Boris et Gleb (entgegen geläufiger Datierung der Entstehung des politisch-dynastischen Kultes der im Kampf um seine Nachfolge ermordeten beiden jüngsten Söhne Vladimirs bald nach der Durchsetzung Jaroslavs wird seine 1072 in der kirchlichen Anerkennung gipfelnde Ausbildung erst seit den vierziger Jahren des 11. Jh. wahrscheinlich gemacht). S. 55–58: Jean Cabanot, Deux nouveaux crucifix de la famille du „Volto Santo" de Lucques, de „Saint Veu" de Charroux et le „Digne Votz" de Cénac en Périgord (spätmittelalterliche Nachrichten über zwei nicht mehr erhaltene Kruzifixe vom Typ des Volto Santo von Lucca mit Hinweisen über ihre Position im Kirchenraum). S. 101–116; 173–219: Olivier Guillot, La conversion des Normands peu après 911 (I: Analyse der Quellen aus den Jahren unmittelbar nach dem Vertrag von Saint-Clair-sur-Epte von 911, die einen unter Schwierigkeiten in Gang kommenden normannischen Christianisierungsprozeß ebenso wie dazu angestellte fränkische missionstheoretische Überlegungen erkennen lassen; II: Untersuchung der Wandlung und Idealisierung des Bildes von diesen geschichtlichen Vorgängen in der Reimser Historiographie des späteren 10. Jh., bei Flodoard und Richer von St. Rémi, sowie in der normannischen Geschichtsschreibung des 11. Jh., bei Dudo von St. Quentin und in der Translatio Audoeni). S. 173–179: Yves Christe, „Et super muros eius angelorum custodia" (das himmlische Jerusalem der Apokalypse als Bild der Kirche in Exegese, Ikonographie und Architektur). S. 233–239: Nurith Kenaan/Ruth Bartal, Quelques aspects de l'iconographie des vingt-quatre Vieillards dans la sculpture française du XII^{e} s. (hispano-islamische Einflüsse). S. 257–267: Alain Varaschin, San Millán de la Cogolla: le temps du monastère ou l'imaginaire de Gorizalo de Berceo (Abriß der Geschichte des Kloster San Millán de la Cogalla als Hintergrund der Werke von Gonzalo de Berceo).

Lohmar *K. Schäferdiek*

Revue Bénédictine 90 (1980).

S. 7–49: Michael M. Gorman, The oldest manuscripts of Saint Augustine's „De genesi ad litteram" (Ergänzung von M. Oberleitner u.a., Die handschriftl. Überlieferung der Werke des hl. Augustinus, Wien 1969 ff., mit Erarbeitung von Maßstäben für eine kritische Edition). – S. 50–62: Peter R. McKeon, The empire of Louis the Pious. Faith, politics and personality (Versuch einer Skizzierung der persönlichen Voraussetzungen für das Scheitern des karoling. Kaisertums bei Ludwig d. Frommen). – S. 63–71: Victoria Chandler, Politics and piety: Influences on charitable donations

during the anglo-norman period (Ziemlich oberflächlicher Versuch, eine Korrelation zwischen der Zahl der geistlichen Stiftungen durch den anglonormannischen Adel des 12. Jh. und der zeitgenössischen Entwicklung der politischen Verhältnisse aufzuweisen). – S. 72–84: Keith V. Sinclair, Ramsey abbey as a monastic peculiar (Zur Immunität des Klosters Ramsey, Hunts, im 12.–14. Jh.). – S. 83–131: Claude Soetens, La reprise du collège grec de Rome par les Bénédictins. Léon XIII. et Hildebrand de Hemptinne à l'oeuvre (Zur Reform des Collegium graecum durch Leo XIII. im Zusammenhang seiner Bemühungen um eine Annäherung an die orientalischen Kirchen). – S. 132–134: Adalbert de Vogüé, La règle des quatre pères et les statuts de la société des douze apôtres (Benutzung der Regel durch die Statuten). – S. 135–139: Pierre-Patrick Verbraken, Traces d'un „De consolatione peccatoris" attribuable a Sedatus de Béziers (Edition des Textes und vorschlagsweise Zuweisung an Sedatus von Béziers [Ende 6. Jh.]). – S. 139–141: Albert A. Bell jr., Pseudo-Hegesippus as the source of some citations in defensor's „Liber Scintillarum". – S. 141–147: Bruno Kleinheyer, Keine Handauflegung zur Weihe von Exorzisten (Zum Problem des Rituals der Exorzistenweihe im Mainzer Pontificale romano-germanicum). – S. 147–149: Pierre Salmon, Livrets de prières de l'époque carolingienne. Nouvelle liste de manuscrits. – S. 169–193: Richard Kay, Benedict, Justinian, and Donations „Mortis Causa" in the „Regula Magistri" (Abhängigkeit der Regula Magistri von einer Novelle Justinians als Datierungsindiz). – S. 194–233: Antoine Chavasse, Un homiliaire liturgique romain du VI^e siècle. L'homiliaire „Augustinien" du „Parisinus" 3798 (Analyse und liturgiegeschichtliche Einordnung). – S. 234–248: K. D. Hartzell, An English antiphoner of the ninth century? (Zur Handschrift Rouen Bibl. Munic. 26 aus dem 9. Jh., die H. abweichend von älterer Meinung in Nordfrankreich lokalisiert und in deren liturgischen Passagen er „the oldest known texts . . . of the antiphoner which can be related to the standard form of the *cursus romanus*" ansieht). – S. 249–262: Constance H. Bouchard, Changing abbatial tenure patterns in Burgundian monasteries during the twelfth century (Indizien einer Führungskrise in burgundischen Cluniazenser- und Zisterzienserklöstern in der zweiten Hälfte des 12. Jh.). – S. 263–287: Glauco Maria Cantarella, Cluny, Lione, Roma (1119–1142) (Zum Verständnis von Exemtionskonflikten in der ersten Hälfte des 12. Jh.). – S. 288–289: Adalbert de Vogüé, Un écho de Césaire d'Arles dans la règle du maitre, le Chrysostome latin et la „Passio Iuliani" (Caes., serm 166,4). – S. 290–300: James W. Halporn, Pandectes, Pandecta, and the Cassiodorian Commentary on the Psalms (Textkritische und kodikologische Beobachtungen zu Cassiod. Expos. in Ps. 86,37–44 und dem Codex Amiatinus). – S. 301–306: Mary P. Richards, Liturgical materials for the medieval priory of St. Neots, Huntingnshire (Zu vita, translatio, und zwei sermones de translatione des hl. Neot [BHL 6054 f.] in der Handschrift Brit. Library Add. 38130, mit Edition der sermones). – S. 306–314: Guy M. Oury, Gérard de Corbie avant son arrivée a la Sauve-Majeure (Biographisches zum Gründer des Klosters La Sauve-Majeure östlich von Bordeaux, Gérard c. 1025–1095). – S. 314–328: Stephen Wessley, „Bonum est benedicto mutare locum": The role of the „Life of Saint Benedict" in Joachim of Fiore's monastic reform" (Zum Selbstverständnis Joachims).

Bonn *Knut Schäferdiek*

Zwingliana Bd. XV, 1979–81, H. 1–6.

Die Gründe für die Ablehnung des Zweiten Helvetischen Bekenntnis durch Basel werden durch *H. Berner* (S. 8–39) aufgezeigt. – Nach Auffassung von *E. G. Rüsch* (S. 40–49) lehnte Vadian aus innerschweizerischen politischen Gründen die Abfassung einer Zwingli-Biographie ab. – *W. Bührer* (S. 93–123) rekonstruiert den reformatorischen Abendmahlsgottesdienst in Konstanz. – *K. J. Rüetschi* (S. 124–135) geht den Spuren eines weithin unbekannten Korrespondenten Zwinglis in Norddeutschland, Baptist Johannes Wisamer, nach. – „Die Heilsbotschaft Gottes an die Menschen und die Öffnung des Herzens für das ewige Leben", das ist nach *E. G. Rüsch* (S. 173–214)

„der Glocken hohe Bedeutung" im Werk von Jeremias Gotthelf. – Die spärlichen ersten reformatorischen Verbindungen der Schweiz zu Dänemark zeichnet *K. J. Rüetschi* (S. 215–237) nach. – *E. G. Rüsch* (S. 238–258) legt dar, daß Myconius die erste Zwingli-Biographie formal in der Tradition mittelalterlicher Hagiographie, inhaltlich jedoch aus reformatorischem Geist gestaltete. – Mit einer Einleitung gibt *J. K. Cameron* (S. 259–295) den von Caspar Waser verfaßten Bericht über die Englandreise des Johann Peter Hainzel von Degerstein (1572–1608) heraus. – *H. R. Lavater* (S.338–381) untersucht den Einfluß Zwinglis auf die Reformation in Konstanz unter der Parole „Regnum Christi etiam externum". – Die spektakuläre Außerkraftsetzung des Zweiten Helvetischen Bekenntnis durch den waadtländischen Großen Rat im Jahr 1839 zeichnet *K. Blaser* (S. 382–396) nach. – *R. Jörg* (S. 429–433) prüft, ob Johannes Salat einen Brief Zwinglis fälschte. – *H. Meyer* (S. 434–452) stellt die These auf, daß der „letzte Brief" Zwinglis vermutlich von Caspar Meyer stammt. – Die Wirkung von Schriften Bullingers in Schweden untersucht *K. J. Rüetschi* (S. 453–468).

Bonn *H. Faulenbach*

Kirkehistoriske samlinger 1980.

S. 11–30: Otto Norn, Et ridderkors (Ikonolog. Deutung des Typanonreliefs vom Westportal der Dorfkirche von Nødager, Djursland). – S. 31–73: Jørgen Pedersen, Vera Minerva. Om Anders Sunesøns praesentation af Hexaëmeron som kristent digtervaerk (Literarische Analyse und Wertung der Einleitung des Hexaëmerons des Anders Sunesøn [gest. 1228]). – S. 75–93: Niels Knud Andersen, Aleneste Gud i Himmerig. Bidrag til reformationstidens salmehistorie (Vergleichende literarisch-theologische Analyse der dänischen Glorianachdichtung Arvid Pedersens [gest. ca. 1554] und der niederdeutschen des Nicolaus Decius [gest. nach 1546]). – S. 95–103: Martin Schwarz Lausten, Melanchthoniana i Danmark. Nogle hidtil utrykte aktstykker (Abgedruckt sind zwei Briefe Herzog Johanns d.Ä. von Schleswig und Holstein an Melanchthon sowie zwei exegetische Notizen in Bibelausgaben, ein Gedicht und eine Anweisung für das Studium der Ethik von Melanchthons eigener Hand). – S. 105–114: Troels Dahlerup, Om kirkens dom for gaeld. Reformationen som retsreform belyst ved gaeldsjuris-dictionsproblemet (Bedeutung und Ablösung der geistlichen Gerichtsbarkeit in schuldrechtlichen Verfahren im spätmittelalterlichen und reformationszeitlichen Dänemark). – S. 115–135: Th. Lyby Christensen, Hans Wandals remonstration (Edition der Verwahrung des Kopenhagener Bischofs Hans Wandal [1624–1675] von 1671 gegen eine geplante Einführung der Religionsfreiheit in Dänemark). – S. 137–148: J. L. Balling, Den danske Eusebius (Zur theokratischen Grundkonzeption der Staatstheorie Hans Wandals als des theologischen Verfechters des Absolutismus in Dänemark). – S. 149–161: Knud Banning, Professoren, der blev tavs. Christian Langemach Leth, en skaebne fra pietismens tid (Leth [1701–64], 1736 als außerordentlicher Professor für Katechetik an die Universität Kopenhagen berufen, aber ohne erkennbare Wirksamkeit geblieben, erweist sich in einem handschriftlich erhaltenen Vorlesungsmanuskript als ein von J. F. Buddeus bestimmter Außenseiter innerhalb des zeitgenössischen dänischen kirchlich-theologischen Klimas). – S. 163–175: Carl Trock, J. C. H. Fischers kirkepolitik 1875–1880 (Erster Teil einer Untersuchung der Kirchenpolitik Fischers, der 1875–1880 Kultusminister der Regierung Estrup war). – S. 177–194: Jens Holger Schjørring, F. Torms socialetik (Dokumentierte Auseinandersetzung mit der aus der Sicht einer politischen Theologie einseitig verzerrenden Darstellung des dänischen Neutestamentlers und Ökumenikers Fredrick Torm [1875–1953] durch J. Aagaard in „Zwei Reiche und Regimente", hg. v. U. Duchrow, Gütersloh 1977, 119–128). – S. 195–210: A. Pontoppidan Thyssen, Indre Missions problemer i mellemkrigstiden (Streiflicht über die Geschichte der kirchlich organisierten dänischen Erweckung zwischen 1920 und 1940). – S. 211–223: Jørgen I. Jensen, Altertavlen og gentagelsen. En overvejelse af P. G. Lindhardts „aestetik" (Zu dem für Poul Georg Lindhardt leitenden theologisch-homiletischen Begriff der „Wiederholung"). – S. 225–247: Jørgen Sten-

baek, Universitetsuddannelsen i kristendomskundskab/religion. En historisk oversigt (Überblick über die Geschichte der dänischen Religionslehrerausbildung). – S. 249–282: Carl Trock, 1979 – En oversigt (Jahresübersicht über die äußere und innere Situation und Entwicklung der dänischen Volkskirche). –

Kirkehistoriske samlinger 1981.

S. 7–28: Ole Grell, Det verdslige øvrighedsbegreb, som det fremtraeder i Malmølitteraturen 1530–1536 (Entwicklung des Obrigkeitsverständnisses der Malmöer Prädikanten von einem radikalen Biblizismus, in dem die Reformation Malmös wurzelt, zu einer stärker lutherisch bestimmten Auffassung). – S. 29–61: Helmut Holzapfel, Niels Stensen und die katholische Gemeinde in Kopenhagen (Zeichnung des prosopographischen und sozialen Profils der katholischen Gemeinde Kopenhagens während der 70er Jahre des 17. Jh., für die die Gestalt Stensens nur als Aufhänger dient). – S. 63–79: Felix Olafsson, Ebenezer Hendersons doktorpromotion ved Københavns Universitet i 1840 (Zum Hintergrund der regulären, aber ohne eigentliche Promotionsleistungen vorgenommenen Promotion des schottischen Bibelwissenschaftlers und Mitbegründers der dänischen Bibelgesellschaft E. Henderson [1784–1858] zum Dr. theol. der Universität Kopenhagen). – S. 81–103: Carl Trock, J. C. H. Fischers kirkepolitik (II) (Fortsetzung der in KHS 1980 begonnenen Untersuchung). – S. 105–135: Asger Nyholm, Godtiana. Aktstykker til belysning af generalsuperintendent Berthel Petersen Godts liv indtil 1864. (I). (Aktenstücke zur Biographie des nachmaligen schleswigschen Generalsuperintendenten B. P. Godt [1814–1885] bis 1845). – S. 137–147: Erik Nørr, Kritiske bemaerkninger i kirkebogen. Sognepraest Emil Christianis redegørelse for Bjerregravernes feje holdning under krigen 1864. (Affäre um Kirchenbucheintragungen in der jütländischen Gemeinde Bjerregrav [nördl. Viborg] vom Sommer 1864, in denen der Ortspfarrer seine Gemeinde einer willfährigen Haltung gegenüber der preußischen Besatzung bezichtigte). – S. 149–170: Harald Nielsen, Fru kammerherreinde Steemann og Ålborgmødet 1898 (Zeitgenössischer Bericht von einer Auseinandersetzung über die Leitung der Dänischen Missionsgesellschaft). – S. 171–211: Carl Trock, 1980 – en oversigt (Jahresübersicht über die äußere und innere Situation und Entwicklung der dänischen Volkskirche).

Bonn *Knut Schäferdiek*

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Bd. 6, Schwerpunkt: Landesherr und Landeskirchentum im 17. Jahrhundert, hg. von M. Brecht, F. de Boor, K. Deppermann, H. Lehmann, A. Lindt und J. Wallmann, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980, 294 S.

Das seit 1974 im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus erscheinende Jahrbuch gewinnt in den letzten Jahren zunehmend an Profil und Gewicht. Behandelte Bd. 4 die Anfänge des Pietismus, Bd. 5 Kirche und Revolution von 1848, so konzentriert sich Bd. 6 auf das spannungsreiche Problemfeld der Ausformung des Landeskirchentums in der Epoche des aufsteigenden Absolutismus. Daß die Gestalt des Herzogs August des (neuen) Hauses Braunschweig-Wolfenbüttel (1579–1666) im Zentrum steht, ergibt sich, äußerlich gesehen, daraus, daß die meisten hier vorgelegten Beiträge auf Vorträge zurückgehen, die 1979 bei der vielfach beachteten Ausstellung der niedersächsischen Landesregierung „Sammler, Fürst, Gelehrter – Herzog August" gehalten wurden. Die inhaltliche Berechtigung ergibt sich schlicht aus dem Faktum, daß die Geschichte des landesherrlichen Kirchenregimentes zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Pietismus weithin im Dunkeln liegt. Die Aufsätze erhellen, daß die lutherische Lehre von den Zwei Regimenten, die an sich die Automie der Landeskirchen theologisch legitimiert hätte, generell verdrängt wurde zu Gunsten eines Etatismus, der sich auf Röm. 13 und die Könige Israels als Vorbilder einer rechten Theokratie berief. Dahinter mag die allerdings nicht ausgesprochene Einsicht gestanden haben, daß der Wiederaufbau des Kirchen- und Schulwesens nach dem

Großen Krieg, letztlich alle weitergreifenden Reformen, sich überhaupt nur durch ökonomische und staatsrechtliche Förderung durch die Landesherren und ihre Regierungen realisieren ließen. Die Göttinger Kirchenhistorikerin Inge Mager, wohl die beste Calixt-Kennerin, geht sorgfältig den Beziehungen des Herzogs zu Calixt und J. V. Andreae, den recht unterschiedlichen Außenseitern der lutherischen Orthodoxie, nach, wobei allerdings offen bleibt, inwieweit der Helmstedter Professor und der Stuttgarter Hofprediger der Orthodoxie zuzurechnen seien, wenn man von der gemeinsamen Ablehnung der „Papisterei" einmal absieht. Aufschlußreich ist, inwieweit der Regent auf den in die Zukunft weisenden Ökumenismus der beiden Theologen, dessen Rat er sich oft zueigen machte, eingegangen ist. J. Wallmann zeichnet mit bemerkenswerter Akribi, wie der kluge und fromme Herzog, der mit Johann Arndt befreundet war, von ihm wesentliche Anregungen erhielt, sich der Erneuerung des Gottesdienstes und der Frömmigkeit auch durch die Einführung der von ihm selber verfaßten „Kirchenharmonie", einer Paraphrasierung und Erweiterung der Evangelien, widmete. W. Sommer zeigt in Analyse der Regentenpredigten von J. Gesenius und M. Walther deren unterschiedliche Stellung zur Obrigkeit; ergänzend dazu schildert K. A. Stisser das Verhältnis des Generalissimus-Superintendenten Gesenius zu seinem Herzog. K. Deppermann bietet eine Interpretation des Politischen Testamentes des Großen Kurfürsten, differenziert dabei behutsam Etappen und Motive der Kirchenpolitik des reformierten Herrschers eines lutherischen Landes, der im Grunde das reformierte Bekenntnis durchsetzen wollte. Dabei wird u.a. die oft vorgetragene These, die Presbyterialverfassung der reformierten Kirche habe die Selbständigkeit der Kirche gefördert, für jene Epoche zurückgewiesen. Statt dessen verbündete sich das Luthertum mit der Opposition der Stände gegenüber dem absolutischen Staat. Das wirkte sich allerdings in den verschiedenen Provinzen Preußens recht unterschiedlich aus. Über den welfischen Raum hinaus weist ebenfalls der Aufsatz von H. Kretzer über den französischen Calvinismus, insbes. P. Jurieu. Durch den Aufsatz von C. N. Moore über ein für Kinder geschriebenes Andachtsbuch der früh verwitweten Anna Hoyers gewinnen wir neue Einsichten in die z.T. von V. Weigel beeinflußte, bisher noch wenig erschlossene barocke Erbauungsliteratur. Daß ein Beitrag über Jacob Böhmes Deutung der Weltgeschichte nicht fehlen durfte, versteht sich fast von selbst, dient ebenfalls zur Erhellung jener wenig erforschten Epoche der Geistes- und Kirchengeschichte. Nachdrücklich sei hervorgehoben, auch diesem Band ist, wie allen vorhergehenden, eine von K. Deppermann und D. Blaufuß erstellte „Pietismus-Bibliographie 1980" (S. 246–277) hinzugefügt, die nicht nur mit immensem Bienenfleiß zusammengetragen, sondern in Anlehnung an die Bibliographie des Luther-Jahrbuches übersichtlich gestaltet wurde. Jeder, der sich mit der Kirchen-, Geistes- oder Literaturgeschichte vom 17. bis ausgehenden 19. Jh. beschäftigt, findet hier zuverlässige Auskunft.

Gießen *Ernst Schering*

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 7, 1981: Die Basler Christentumsgesellschaft, hg. von Martin Brecht, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 277 S.

Der angezeigte Band macht die Vorträge einer Basler Tagung anläßlich des 200. Jahrestages der Christentumsgesellschaft zugänglich. Ulrich Im Hof ordnet den der Basler Gesellschaft zugrundeliegenden Impuls den Sozietätsgedanken des 18. Jahrhunderts zu. Da es bereits eine eigene „Sozietätsforschung" gibt, ist der knappe Überblick über wichtige Akademien und Gesellschaften dankenswert, zumal auch der Versuch unternommen wird, durch Nennung einiger Antriebe und Wirkungen den Stellenwert der Sozietätsbewegung zu bewerten. Eamon Duffy schildert in der Society of Promoting Christian Knowledge den ökumenischen Hintergrund für die Gründung des Basler Unternehmens. Da Duffy die Korrespondenz der SPCK schon früher genauer untersuchte, ergeben sich detailliert belegte personale Querverbindungen zu Basel.

Allan Parkman orientiert kurz über Hofprediger Wrangel aus schwedischer Perspektive.

In einer zweiten Serie von Beiträgen untersuchen Horst Weigelt, Martin Brecht, Gustav Adolf Benrath und Andreas Lindt einige exemplarische Aspekte zur Führungsrolle Joh. A. Urlspergers und Christian Friedrich Spittlers. Brecht befaßt sich speziell mit der Quellenlage für Ph. M. Hahns näher gewürdigte Bekanntschaft mit den Basler Mitteilungen. Den großen Beitrag Benraths „Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie" wird man als besten Einstieg in die sonst sehr auf Einzelheiten hin angelegten Studien ansehen dürfen. Sehr deutlich wird die Herabminderung des ursprünglichen Höhenflugs der Planer. Die Christentumsgesellschaft wurde nicht mehr als eine Art Societas de fovenda seu confirmanda fide. Entsprechend greift sie auf traditionell pietistisch-mystisches Schriftgut zurück und ist geistig zunächst wenig produktiv. Ob neuere Untersuchungen zum Verlag Rau in Nürnberg dieses Urteil einschränken, sollte geprüft werden. In Betracht kommt da freilich nur der durch die Begegnung mit Jung-Stilling geprägte zweite Abschnitt der Geschichte der Gesellschaft, den Benrath aufgrund seiner früheren Stillingarbeiten auch besonders hervorhebt.

Durch drei weitere Aufsätze werden so wichtige Ausstrahlungen der Basler thematisiert wie die Mission (K. Blaser), Spittlers Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas (A. Carmel) und – besonders reizvoll und kenntnisreich – die Basler Handelsgesellschaft. Karl Rennstich berührt damit das umstrittene Connubium Mission/Kolonialismus in erfreulicherer Weise als anderswo und zu anderer Zeit möglich. Wie üblich, beschließen einige ausführlichere Rezensionen und die Pietismus-Bibliographie 1981 den gehaltvollen Band.

Saarbrücken *F. W. Kantzenbach*

Beiträge zur mittelrheinischen Landesgeschichte (= Geschichtliche Landeskunde. Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz 21. Hrsg. von A. Gerlich), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, 333 S., 5 Abb., 1 Karte.

Die „Geschichtliche Landeskunde" hat als Publikation immer eine Zwischenstellung zwischen Zeitschrift, Jahrbuch und selbständiger Veröffentlichung eingenommen. Der vorliegende, Johannes Bärmann gewidmete Band trägt wiederum Zeitschriftencharakter, und er ist der letzte, der mit einem eigenen Rezensionsteil erscheinen soll. Von den neun Beiträgen dieses Heftes sollen zunächst kurz die genannt werden, die für einen Kirchenhistoriker relativ uninteressant sein dürften. K. Elsenbast und A. Greule „Rheinhessische Ortsnamen" kommen aufgrund einer gefestigteren Quellenbasis zu ganz anderen sprachwissenschaftlichen Ergebnissen als O. Kaufmann in einem gleichnamigen Buch. Gleich dreimal ist W. Dotzauer vertreten. In „Aufklärung und Sozietäten im 18. Jahrhundert. Deutsche Gesellschaften im europäischen Bezugsfeld" greift D. ein von ihm oft behandeltes Thema auf und stellt eine Reihe Kriterien für die exemplarisch vorgestellten Sozietätstypen auf. Der „Liber armorum Germaniae nationis apud Bononienses 1628–1660" ist – wie der Untertitel angibt – „ein Buch der deutschen Nation an der Universität Bologna", das D. hier als Quelle aufbereitet und publiziert hat. Insgesamt konnte er 65 Namen direkt auswerten. Von den 44 Promovierten erwarben nur 4 den theologischen Doktortitel. Mittel- und Niederrhein waren unter den Herkunftsgebieten nur schwach vertreten. Der 3. Aufsatz von D. befaßt sich mit „Das Königswahlrecht für die Kurfürsten in der Goldenen Bulle Karls IV. (1356). Ein Beitrag zur Interpretation der Goldenen Bulle". Ausgehend von den abstrakten Geleitsparagraphen in der Goldenen Bulle versucht er, die Rechtswirklichkeit darzustellen und Verbindungen zwischen dem kurfürstlichen Geleit und dem Handelsgeleit herauszuarbeiten, das sich „topographisch auf eben den Wegen abspielte, die auch das Handelsgeleit benützte" (S. 94). Die Kurfürsten von Köln und Trier werden in diesem Zusammenhang in ihrer politischen Rolle, nicht in ihrer geistlichen Stellung behandelt. K. Eiler „Die Wüstungen Udenweiler/Ottweiler bei Damscheid (Rhein-Hunsrückkreis) in der kurtrierischen Quellenüberlieferung" erörtert die Quellenlage der gen. Wüstung bis

zu ihrem Wüstfallen am Ausgang des 16. Jh. V. Rödel „Oppenheim als Burg und Stadt des Reiches" zeigt am Beispiel der Kleinstadt, wie sich hier Aspekte und Probleme der spätmittelalterlichen Sozial- und Verfassungsgeschichte und der politischen Geschichte auf engstem Raume widerspiegeln können. F. Staab „Zur Organisation des früh- und hochmittelalterlichen Reichsgutes an der unteren Nahe" bezweifelt die These von geschlossenen Reichsfiskalbezirken und meint, daß dieses „Dogma" den Zugang und die Beschäftigung mit Quellen, mit deren Hilfe man sich weiter vortasten könnte, verschüttet hat. Für seinen Raum kann er nachweisen, daß hier schon sehr früh alter Fernbesitz von Nivelles, Köln (St. Andreas), Tholey und der Mainzer Kirchen – später kommen Lüttich, Prüm und Kornelimünster hinzu – das Reichsgut mit fremden Grundherrschaften und Eigenkirchen durchsetzt. Zwar läßt sich diese Zersplitterung nur bis in die Mitte des 7. Jh. nachweisen, doch in der Analogie zur Entwicklung des Adels- oder Kirchenguts glaubt er auch an frühe Exklaven bei Königsgutbezirken, die nach seiner These möglicherweise aus Vergabe an kirchliche Institutionen herrührt, die dort eine Kirche bauten, um die Seelsorge der Bevölkerung zu gewährleisten. Methodisches Fazit ist, daß manche Fiskalbezirke älter sein können als die ersten Kirchen, so daß man sie in einem solchen Fall nicht von der kirchlichen Organisation her rekonstruieren kann. Auch die beiden letzten Aufsätze befassen sich eigentlich nicht mit kirchenhistorischen Themen. A. Schröcker untersucht „Die Privatfinanzen des Lothar Franz von Schönborn (1655–1729)", der bereits vor seiner Wahl in Bamberg (1693), Mainz (1694) und Würzburg (1699) ein ausgeprägtes Gefühl „für Geld und seine Wirkung" (S. 199) zeigte und dem die Geldmittel vor allem seinem „Streben nach Macht, Rang, Prestige und Positionen" dienten (S. 199), wobei bei ihm durchaus ein Bewußtsein für Verschuldung und die entsprechende Leistungsgrenze vorhanden war. Der Beitrag stellt für den Gesamtzeitraum Einnahmen und Ausgaben gegenüber. Bei seinem Tode betrugen die Schulden etwa 900.000 Gulden und lagen damit nicht höher als die vergleichbarer Reichsstifter. Zwischen dem hohen Einsatz privater Geldmittel und dem Kauf von Amtspositionen, die wiederrum Gelder einbrachten, bestand bei diesem Schönborn eine intensive Wechselwirkung. Der letzte Beitrag aus der Feder von G. Krummeck und W. G. Rödel „Das Hospital St. Rochus in Mainz und seine Insassen" befaßt sich wie der Untertitel „Ein Beitrag zur sozialen Schichtung und Mortalität in Spitälern des 18. Jahrhunderts" ausweist mit Sozialgeschichte, indem sie das Totenbuch von St. Rochus für die Zeit von 1721 bis 1798 mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung auswertet. Fragen der Lebenserwartung, der Abhängigkeit von Beruf und Mortalität, geschlechtsspezifische Mortalität, Fragen des geographischen Einzugsbereiches etc. stehen dabei im Vordergrund, wobei in erster Linie allerdings die Tauglichkeit der EDV-Methode überprüft werden sollte.

Im Ganzen gesehen gehört das vorliegende Buch von der Thematik seiner Beiträge – nicht von deren Qualität her – eher in den Bücherschrank eines Landeskundlers oder Wirtschafts- oder Sozialhistorikers als in den eines Kirchenhistorikers.

Bonn *Wolfgang Herborn*

Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst (= Archiv des histor. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 100). Würzburg (Freunde Mainfränk. Kunst u. Gesch. e.V.) 1977. 239 S., kart.

Das Mainfränkische Jahrbuch für 1977 bringt folgende Abhandlungen: Stuart Jenks, Eine Prophezeiung von Ps. – Hildegard von Bingen: Eine vernachlässigte Quelle über die Geißlerzüge von 1348/49 im Lichte des Kampfes der Würzburger Kirche gegen die Flagellanten. – Klaus Guth: Das Entstehen fränkischer Wallfahrten. – Dieter Harmening: Faust in Franken. – Walter Scherzer: Die Darstellung spätmittelalterlicher-frühneuzeitlicher Siedlungsentwicklung auf einer zeitgenössischen Karte. – Tilmann Kossatz: Zwei Altäre Johann Michael Mauchers für Ebrach. – Alfred Schröcker: Die Sicherung des Schönbornschen Hausbesitzes zur Zeit des Fürstbischofs Lother Franz. – Werner Dettelbacher: Der Würzburger Joseph Lange (1751–1830), der Schwager Mo-

zarts, Maler und Burgschauspieler. Ferner folgende Beiträge: Christian Pescheck: Schicksale fränkischer Bodenfunde. – Heinrich Dunkhase: Reichsvizekanzler Matthias Held an den Würzburgischen Rat und Sekretär Lorenz Fries. – Otto Meyer: Die Wappen Abt Valentins II. von Bildhausen am ehemaligen Klosterhof in Bad Königshofen. – Reinhold Jordan: Versuch einer Lokalisierung der Kitzinger Kippermünzstätte. – Ernst-Günther Krenig: Christliches Pferdebrauchtum in Unterfranken. – Robert Wagner: 50 Jahre Würzburger Stadtplakette.

Dem kirchengeschichtlich interessierten Leser sei die Abhandlung von St. Jenks, Eine Prophezeiung . . . als Beispiel für die Auseinandersetzung mit dem Flagellantenwesen empfohlen. Ähnliches gilt von K. Guth, Das Entstehen fränkischer Wallfahrten. Hier wird ein Einblick in nicht immer verstandene Volksfrömmigkeit gegeben. Zuletzt sei die Abhandlung Kossatz als kleiner Einblick in die frühe Barockzeit dem kunstgeschichtlichen Liebhaber empfohlen. Nicht vergessen werden darf zuletzt der Hinweis auf die umfangreiche unterfränkische Bibliographie.

Ansbach *Konrad Kreßel*

Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 30 (1981), im Auftrage des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte hsg. von H. Faulenbach, D. Meyer und W. Schmidt. Köln/Bonn: Rheinland-Verlag, Hl. 545 S.

Viele territoriale Kirchengeschichtsvereine haben bei ihren Tagungen im Augustana-Jahr das Augsburgische Bekenntnis in den Mittelpunkt gestellt. Das „Jahrbuch" für Rheinische Kirchengeschichte enthält acht CA-Beiträge, an die sich zehn andersartige Aufsätze anreihen. Aus verständlichen Gründen wenden wir uns den Augustana-Beiträgen zu, die ein allgemeines Interesse beanspruchen.

E. Mülhaupt nennt seinen Beitrag „Das Augsburgische Bekenntnis in gesund ökumenischer Sicht" (S. 1–20). Er betrachtet die CA von Luther her, der zwar sachlich nichts daran aussetzen wollte, aber die verbindliche Art Melanchthons kritisierte. Trotz der zahlreichen Untersuchungen – genannt seien nur W. Nagel, Joh. v. Walter und W. Maurer – besteht immer noch keine volle Verständigung über Luthers Haltung. Der Satz am Ende von Art. 21 und Luthers brieflicher Ausdruck „leise treten" bedürfen noch der Klärung, nicht minder der Sinn der doctrina, des damnamus u.a.m.

Der Aufsatz von W. H. Neuser „Die CA-Apologie, Bekenntnis, Leisetreterei" (S. 21–41) ruft ähnliche Fragen hervor. Ohne auf die Entstehungsverhältnisse der CA einzugehen, wird die dogmatische „Einheit mit der römischen Kirche" aus dem Satz „tota dissensio (doch nicht dissensus!) est de quibusdam abusibus" abgeleitet. Die Überinterpretation dieses Satzes führt zu unhaltbaren Folgerungen: das Schriftprinzip sei aufgegeben (S. 25), die CA lehre die Transsubstantiation – obwohl Melanchthon ausdrücklich sagt: transsubstantiationem negamus (CR 2,224) – u.a.m. Es fehlt auch die Bestimmung, was „leise treten" bei Luther bedeutet, aus der hervorgehen würde, daß das Adverb „leise" nicht auf Lehrinhalte bezogen wird. Die folgenden gut fundierten Beiträge von H. Seitz, J. Mehlhausen und W. Gericke korrigieren schon manches.

Wie gefährlich Fehlinterpretationen der CA werden können, zeigt die Resolution der Synode von Berlin-Brandenburg vom 15. 4. 1980!

Münster *R. Stupperich*

Archiv für Liturgiewissenschaft 22, 1980.

S. 9–29: S. Marsili, Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo Casels (Vortrag, mit einer knappen Fassung der Theologie Odo Casels). S. 30–92: H. Reifenberg, Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jahrhunderts (sehr nützlicher Überblick über Forschungsstand und Desiderate im genannten liturgiewissenschaftlichen Teilbereich, er-

stellt zu den einzelnen Bistümern des deutschen Sprachraumes, mit liturgiewissenschaftlichen Hinweisen auf die benachbarten Länder Norwegen, Schweden, Dänemark, Niederlande, Belgien, UdSSR, Litauen, Lettland, Estland, Polen, Tschechoslowakei, Jugoslawien, Ungarn und Rumänien). S. 93–107: B. Kleinheyer, Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie. Folge 1: Die Ordinationsliturgie gemäß dem Leofric-Missale (scharfsinnige Untersuchung des „relativ archaischen" Ordinationsrituals dieser Hs. des 10. Jahrhunderts; Beobachtungen zum Verhältnis Leofric-Missale / Missale Francorum / Sacramentarium Veronense). S. 108–117: W. Schenk, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Liturgie in Polen (liturgiewissenschaftlicher Bericht). S. 118–123: O. Heiming, Die Benedictiones episcopales des Sacramentarium Gelasianum Phillipps (Handschrift Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Cod. Phillipps 1667, Nr. 1314–1341). S. 124–128: A. A. Häussling, „Einheit in den deutschen liturgischen Texten" (Josef Könn und die Übersetzung des Ordo missae v. 1929). S. 129–135: H. Becker, Die fundamentalliturgische Bedeutung der Kunst (Das Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte und die Liturgiewissenschaft). – S. 137–509 Literaturbericht.

München *Georg Schwaiger*

Archiv für Liturgiewissenschaft 23, 1981.

S. 1–29 u. S. 149–175: Ch. Renoux, Hierosolymitana. Aperçu bibliographique des publications depuis 1960 (vorzügliche Bibliographie zur alten Liturgie in Jerusalem, über die letzten 20 Jahre). S. 30–56: W. Heim, Die Revitalisierung des „Hungertuches". Ein alter Kirchenbrauch in neuer Bedeutung (zum erstaunlichen Erfolg der wiederentdeckten alten und vor allem der neuen „Hungertücher" im kirchlichen und privaten Raum, im Zusammenhang mit der kath. Fastenaktion „Misereor" seit 1976). S. 57–63: L. Eizenhöfer, Benedictiones pontificales (zur Ausgabe der aus dem alten gallikanisch-westgotischen Ritus stammenden, im Mittelalter fast im ganzen Abendland verbreiteten Segensformeln, die der Bischof im Pontifikalamt nach dem Paternoster und seinem Embolismus über das Volk zu singen pflegte: Corpus benedictionum pontificalium. Ed. Edmond Moeller, Bd. 1–4, Turnholti 1971–1979). S. 176–182: L. Eizenhöfer, Paläographisch-kodikologische Beobachtungen am Vatikanischen Faksimile des Alten Gelasianums. S. 313–366: B. Kleinheyer, Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie. Folge 2: Ein spätantik-altgallisches Ordinationsformular (das Bischofsweihegebet, das erstmals im Leofric-Missale, einer Hs. des 10. Jahrhunderts, greifbar ist, hat denselben Verfasser wie die acht nichtrömischen Ordinationstexte, denen wir erstmals im Missale Francorum begegnen. Die neun Texte haben ursprünglich ein Ensemble gebildet.). S. 367–373: A. A. Häussling, Das Missale kirchenamtlich übersetzen (zu einem Projekt der Würzburger Bischofskonferenz 1848). – Literaturberichte S. 64–147, 188–312, 377–450.

München *Georg Schwaiger*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Cadolzburgerstraße 8, 8501 Wachendorf;
Prof. Dr. Hans Hollerweger, Lissagasse 4, A-4020 Linz/Österreich;
Prof. Dr. Rudolf Lorenz, Jakob-Steffan-Straße 12, 6500 Mainz;
Dr. sc. Kurt Nowak, Karl-Marx-Universität, Emil-Fuchs-Straße 1, DDR-7010 Leipzig;
Prof. Dr. Hans Peter Rüger, Fürststr. 23, 7400 Tübingen 1.

Manfred Jakubowski-Tiessen
Der frühe Pietismus in Schleswig-Holstein

Entstehung, Entwicklung und Struktur. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 19). 188 Seiten, geb. DM 44,–

Inhalt: Die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den Herzogtümern und deren Bedeutung für die Entstehung und Verbreitung des frühen Pietismus / Die Entfaltung des Pietismus in den Herzogtümern. Formen der Aufnahme und Vermittlung pietistischer Ideen / Soziale Träger des frühen Pietismus in Schleswig-Holstein / Innere und äußere Struktur des frühen schleswig-holsteinischen Pietismus / Der radikale Pietismus in Schleswig-Holstein zu Beginn des 18. Jahrhunderts / Die politische Bedeutung und die politische Einstellung der frühen Pietisten in Schleswig-Holstein / Abkürzungen / Ungedruckte Quellen / Literaturverzeichnis / Personen- und Ortsregister

Martin Schmidt
Der Pietismus als theologische Erscheinung

(Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 20). Ca. 350 Seiten, geb. ca. DM 68,–

Inhalt: Der Pietismus als theologische Erscheinung / Epochen der Pietismusforschung / Der Pietismus und die Einheit der Kirche / Das pietistische Pfarrerideal und seine altkirchlichen Wurzeln / Spener und Luther / Recht und Grenze der Kirchenkritik. Ph. J. Speners Schrift: »Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch« / Der Pietismus in Nordwestdeutschland / Das Verständnis des Reiches Gottes im Hallischen Pietismus / August Hermann Franckes Erklärung des 139. Psalms / Das hallische Waisenhaus und England im 18. Jahrhundert / Zinzendorf und die Confessio Augustana / Bibliographie Martin Schmidt / Nachweis der Erstveröffentlichungen / Register (Orte und Personen)

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Band 8:
Der radikale Pietismus

Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. von M. Brecht, F. de Boor, K. Deppermann, H. Lehmann, A. Lindt und Joh. Wallmann. 306 Seiten, kart. ca. DM 48,–

Inhalt: K. Aland, Nachruf auf M. Schmidt und W. Zeller / G. Zaepernick, Joh. G. Gichtels und seiner Nachfolger Briefwechsel mit den Hallischen Pietisten, besonders mit A.M. Francke / B. Hamm, Joh. Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus / U. Sträter, Pietismus und Sozialtätigkeit. Zur Frage nach der Wirkungsgeschichte des »Waisenhauses« in Halle und des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshauses / M. Benad, Ekstatische Religiosität und gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu den Motiven der Inspirationserweckung unter den separatistischen Pietisten in der Wetterau 1714/15 / H. Schneider, Der radikale Pietismus in der neueren Forschung / M. Brecht, Die Berleburger Bibel. Hinweise zu ihrem Verständnis.

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

Nachruf

Die Herausgeber der „Zeitschrift für Kirchengeschichte"
trauern um Ihren Senior

Dr. Karl August Fink

em. o. Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Mitherausgeber der Zeitschrift von 1950 bis 1983.

Geboren am 10. Mai 1904 in Konstanz, studierte Karl August Fink von 1923 bis 1927 katholische Theologie und mittelalterliche Geschichte in Freiburg und Münster. Nach der Priesterweihe 1928 war er eineinhalb Jahre in der Seelsorge. Im Januar 1929 promovierte er in Freiburg aufgrund einer Preisarbeit aus dem Studienjahr 1926/27.[1] Zum 1. Oktober 1929 wurde er durch Vermittlung seines Lehrers Emil Göller (1874–1933) Assistent am Preußisch-Historischen Institut (heute: Deutsches Historisches Institut) in Rom. Hier arbeitete er in der strengen Schule von Geheimrat Fridolin Kehr (1860–1944). Die Wohnung nahm er im traditionsreichen Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico; von 1932 bis 1935 war er dort Vizerektor. Im Juni 1935 habilitierte sich Karl August Fink in Freiburg.[2] Zum 1. Januar 1937 erhielt er als außerordentlicher Professor an der Staatlichen Akademie in Braunsberg (Ostpreußen) den Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Im darauffolgenden Jahr beurlaubte ihn das Ministerium für zwei Jahre zu weiteren Forschungsarbeiten in Rom. Nach einem ordentlichen Berufungsverfahren erhielt Fink zum 1. September 1940 die Vertretung der Professur für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen. Die zunächst vorgesehene und zugesagte Ernennung zum Ordinarius ließ bis nach Kriegsende auf sich warten, da alle Ernennungen an den theologischen Fakultäten des Reiches gesperrt wurden. Erst zum 1. September 1945 erfolgte die Ernennung. Zum 30. September 1969 ließ sich Karl August Fink emeritieren. Durch die sogenannte Universitätsreform fiel ihm der Abschied vom Lehramt nicht schwer. In der Gruppenuniversität sah er einen alten Grundsatz verletzt, wonach allein Erfahrung und Sachverstand eine Kompetenz für das Mitbestimmen in akademischen Gremien begründen können. Es

[1] Die Stellung des Konstanzer Bistums zum päpstlichen Stuhl im Zeitalter des avignonesischen Exils. (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 6) Freiburg i. Brsg. 1931.

[2] Martin V. und Aragon. (Historische Studien 340) Berlin 1938.

war fast ein tragisches Zeichen, daß die letzte Vorlesung, in der er den Hörern nocheinmal die Erfahrungen seines Lebens mitteilen wollte, durch eine illegale studentische Aktion ausfallen mußte. Obwohl noch immer ein aufmerksamer Beobachter der akademischen Szene, zog sich Karl August Fink in den folgenden Jahren zurück. Er verstand vieles nicht mehr, angefangen bei der als Natürlichkeit verstandenen Formlosigkeit, die bald von der neuen Jugendbewegung auch in akademische Kreise überschwappte und bewährte und sinnvolle Formen des Miteinanders fast völlig verschwinden ließ.

Die letzten Lebensjahre von Karl August Fink waren von Krankheit überschattet. Zunächst machte ihm eine Operation am Knie große Schwierigkeiten, die er – bis dahin mit einer fast unverwüstlichen Gesundheit gesegnet – nie gekannt hatte. Er konnte sein Haus in Unterjesingen bei Tübingen kaum mehr verlassen. Seit dem Spätjahr 1981 rang er mit den Folgen tückischer Schlaganfälle. Zwar hoffte er, wieder am Schreibtisch arbeiten zu können. Doch blieb es beim Hoffen. Karl August Fink starb in der Frühe des Ostermontags (4. April 1983). Am 8. April nahmen die Verwandten, Freunde und Kollegen von ihm in Meersburg am Bodensee Abschied. Auf dem dortigen Stadtfriedhof wurde er im Grab seiner Eltern beigesetzt.

Nach der Schilderung des äußeren Werdegangs gilt es, in der gebotenen Kürze Karl August Fink als Forscher, akademischen Lehrer und Menschen zu würdigen.

Finks wissenschaftliches Werk war vor allem durch die acht römischen Jahre geprägt. Die Früchte dieser Zeit waren nicht nur eine größere Zahl beachteter und beachtlicher Beiträge zur Kirchengeschichte des 14. und des 15. Jahrhunderts,[3] darunter die Habilitationsschrift über das Verhältnis von Papst Martin V. zum Königreich Aragon. In erster Linie und vorab sind die Bände zum Pontifikat des genannten Papstes im Rahmen des Repertorium Germanicum zu nennen.[4] Die Vorbereitung und Drucklegung dieses Werkes absorbierte für viele Jahre weithin die Arbeitskraft Finks, eine Arbeitskraft, die den Freunden und Zeitgenossen fast unerschöpflich schien. 40.000 Einträge in den vatikanischen Registern waren durchzusehen; die Hälfte davon wurde aufgenommen.[5] In einer versteckten Fußnote bemerkte er selbst einmal: „Die langwierigen und eintönigen, jahrelang keinen sichtbaren Fortschritt zeigenden Forschungen aber verlangen selbst ein Höchstmaß an Kon-

[3] Eine Bibliographie wird zur Zeit erarbeitet; sie erscheint demnächst in der Theologischen Quartalschrift (Tübingen).

[4] Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Band 4: Martin V., 1417–1431. Bearbeitet von Karl August Fink. Drei Teilbände. Berlin 1943, 1957, 1958.

[5] Nach längeren Vorarbeiten erschien 1979 (Selbstverlag des Deutschen Historischen Instituts in Rom, in Kommission bei Max Niemeyer, Tübingen) das von Sabine Weiß bearbeitete Personenregister zum RG IV; das Ortsregister geht demnächst in Druck.

zentration und einen fast völligen Verzicht auf eigene wissenschaftliche Tätigkeit. Denn nur bei restlosem Einsatz – neben so vielen verlockenden Themen – ist ein Voranschreiten solcher Arbeiten möglich".[6] Weil sich Karl August Fink dem Diktat dieser wissenschaftlichen Fron gebeugt hat, konnte er die Arbeiten abschließen. Die drei Foliobände, in denen das Material vorgelegt wurde, erschienen 1943, und nach einer längeren, durch die Wirren am Ende des Krieges verursachten Pause 1957 und 1958. Damit hat Karl August Fink einen wichtigen Beitrag zur Erschließung des Vatikanischen Archivs und seiner überaus reichen Bestände geleistet. Auch zur Diskussion über mögliche Wege einer solchen Erschließung des genannten Archivs hat er kompetent beigetragen.

Eine weitere Frucht der römischen Jahre war die Einführung in das Vatikanische Archiv.[7] Nur wer das Werden dieses Archivs kennt und aus eigener Erfahrung um die Erschließung seiner Bestände weiß, kann die wissenschaftliche und praktische Bedeutung des Buches voll würdigen. Sicherlich, seither kamen weitere Bestände dazu, andere wurden erschlossen und verzeichnet. Trotzdem war das Buch in den letzten vierzig Jahren für viele Forscher ein unentbehrlicher Wegweiser.

Karl August Fink war nicht nur ein Mann der Erschließung von Quellen und des Wegbereitens für andere. Er war auch ein Meister des Zusammenfassens und Darstellens. Dies bewies er vor allem mit seinem Beitrag zum „Handbuch der Kirchengeschichte".[8] Hierfür bearbeitete er die Entwicklung des 14. und des 15. Jahrhunderts, vor allem die Geschichte des Papsttums und der richtungsweisenden Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel. Der Außenstehende kann kaum ermessen, wie viel Zeit für die knapp 200 Seiten aufgewandt wurde. Karl August Fink war nämlich nicht bereit, oft und oft Gedrucktes nocheinmal unter die Presse zu bringen, ohne vorher selbst jede Einzelheit anhand der Quellen geprüft zu haben.

Gleiches gilt für sein letztes, 1981 erschienenes Werk „Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter".[9] Auch diesem, von Umfang und Ausstattung her eher bescheidenen Werk, sieht man die Arbeit nicht an, die in vielen Jahren investiert wurde. An der ursprünglichen Konzeption gemessen, möchte man fast von einem Torso sprechen; den Freunden und Schülern aber wurde gerade dieses Buch zu einem wertvollen Vermächtnis.

Sieht man vom Repertorium Germanicum ab und zieht man Vergleiche, so ist Finks wissenschaftliches Werk der Quantität nach nicht allzu umfangreich. Dafür gab es gute Gründe. Zum einen hatte der Verstorbene für das Viel- und Schnellschreiben nichts übrig als Spott. Zum anderen – wir haben es bereits angedeutet – nahm das Repertorium Germanicum über lange Zeit

---

[6] Das Vatikanische Archiv, Einführung in seine Bestände und ihre Erforschung. 2. Auflage, 1951, 167.

[7] Siehe Anm. 6; die erste Auflage erschien 1943 (Rom).

[8] Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin. Band III/2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg 1968.

[9] Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter. München 1981.

hinweg die Kraft des Verstorbenen voll in Anspruch. Und schließlich: Karl August Fink hatte eine große Scheu vor dem Schreiben. Im mündlichen Vortrag lassen sich die Worte durch Unter- und Obertöne, durch begleitende Gesten deuten, verstärken oder abschwächen. Beim gedruckten Wort entfällt dies. Gedrucktes ist fixiert. Und wie alle bedeutenden Historiker spürte Fink sehr wohl die Schwierigkeit, Vergangenes in heutiger Sprache zu schildern und Komplexes auf einfache Formeln zu bringen.

Finks hoher Rang als Kirchenhistoriker und Forscher war unbestritten. Er mußte auch von jenen anerkannt werden, die kirchenpolitisch anderer Meinung waren als er. Doch blieb er jedem Lob gegenüber skeptisch. Er lehnte Festschriften ebenso entschieden ab wie das gedruckte Homagium der Schüler bei passenden und unpassenden Gelegenheiten. Er wußte um die Zufälligkeit solcher Äußerungen.

Müßig wäre es darüber zu streiten, ob man in Tübingen von einer Fink-Schule reden kann. Die geringe Zahl von vier Promovenden[10] und zwei Habilitanden[11] scheinen diesen Ausdruck von vornherein zu verbieten. Zudem zwang er keinem seiner Schüler ein Thema aus dem Umfeld des eigenen Arbeitens auf. Trotzdem hat er Schule gemacht, war er ein bedeutender und einflußreicher Lehrer. Er wirkte vor allem durch seine Vorlesungen im Hörsaal. In ihrem Vorschlag für die Besetzung des Lehrstuhls bemerkte die Katholisch-Theologische Fakultät 1940: „Doch wird an ihm [Fink] ein guter Vortrag gerühmt und die Gabe hervorgehoben, eine auch nüchterne Materie anziehend zu gestalten". Dieses Lob hat sich dann Semester für Semester bestätigt.

Seine Vorlesungen trug Karl August Fink nicht nach einem fertigen und ausformulierten Manuskript vor. Ihm genügten Stichworte, um die Hörer durch den Stoff zu führen. Bis zur Errichtung eines zweiten kirchengeschichtlichen Lehrstuhls in Tübingen mußte er die Entwicklung vom ersten Jahrhundert bis zur Gegenwart vortragen. In diesem Zyklus gab es Höhepunkte, die den Zuhörern unvergessen blieben: Franziskus, Joachim von Fiore, Cölestin V., das Konstanzer Konzil, das Erste Vatikanum.

Die Vorlesungen waren eindrucksvoll und lebendig. Doch wollte Karl August Fink nicht nur belehren, er wollte auch erziehen. Er wollte den kritischen Hörer – Kritik aber nicht als Nachbeten vorgefertigter Schelte oder als ritualisierende Negation. Er verabscheute jene Kritik, die ständig den Weg in die Schlagzeilen sucht. Fink wollte die Unabhängigkeit gegenüber den Modemeinungen des Tages und gegenüber den Meinungsmachern innerhalb und außerhalb der Kirche. Fink wollte Theologen, die an der Kirche das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bleibende vom Vergänglichen, Anspruch und Wirklichkeit selbst unterscheiden können. Über dreißig Jahre kam Karl August Fink in dieser Weise dem Auftrag als Theologen- und Priestererzieher nach. Er hat dafür viel Zeit und Kraft investiert; er hat es gerne

[10] Martin Gritz, Rudolf Reinhardt, Klaus Ganzer, Joachim Köhler.
[11] Rudolf Reinhardt, Klaus Ganzer.

getan. Die Reaktionen der ehemaligen Hörer nach dem Tod ihres Lehrers zeigten: Karl August Fink hat nicht nur Wissen vermittelt und belehrt; er hat die künftigen Priester für ein Leben in der Kirche, mit der Kirche und für die Kirche geprägt und geformt.

Mit Sorge betrachtete Karl August Fink die Entwicklung der letzten zwanzig Jahre. Die standardisierte, undifferenzierte und risikolose Kirchenkritik dieser Zeit ließ ihn immer mehr zurückhaltend werden. In vielem wurde er sogar zum Konservativen. Er selbst lebte aus der Geschichte und wollte das Gute und Werthafte bewahren und weitergeben. Er wurde aber nie zum Romantiker des Vergangenen.

Als Mensch war Karl August Fink offen, gesellig und umgänglich. Trotzdem war es nicht leicht, sein Vertrauen zu erlangen. Den Freunden aber blieb er ein treuer und zuverlässiger Freund. Bei alledem war er – für die meisten nicht zu erkennen – empfindsam und verletzbar. Nur schwer ertrug er Untreue der Freunde und doppeltes Spiel. Nichts traf ihn mehr als die Undankbarkeit derer, die ihm zum Dank verpflichtet waren.

Doch blieb Karl August Fink auch den Freunden gegenüber immer in einer merkwürdigen Distanz. Er hat sein Inneres gleichsam durch eine Mauer abgeschirmt, die mancher als Schroffheit empfunden oder als Ironie abgelehnt hat. Selbst denen, die ihm freundschaftlich verbunden waren, gelang es nur selten, einen Blick über diese Mauer zu werfen. Hinter dieser Mauer verbarg er auch Gegebenheiten und Begegnungen der römischen Jahre. Manchmal blitzten im Gespräch Namen auf, die für ein Programm gestanden hatten. Sie lassen ahnen, was damals in Karl August Fink vor sich gegangen sein muß.

Hinter dieser Mauer hat Karl August Fink auch seine Sache mit seinem Gott abgemacht. Bei aller Zurückhaltung, welche die Pietät gebietet, dürfen wir sagen, daß er diese Sache nicht leicht genommen hat. Und dies, obwohl oder gerade weil er auch hier nicht oft und oft beschrittene Pfade gegangen ist.

Nach dem Tod meines Vaters vor ein paar Jahren sprach ich mit Karl August Fink. Er sagte, mit jedem Toten in unserem Leben werde es einsamer um uns. Nun ist er von uns gegangen. Ein Stück Einsamkeit trat in das Leben seiner Freunde.

Rudolf Reinhardt
zugleich im Namen der Herausgeber

UNTERSUCHUNGEN

Remigius von Reims

Kirchenmann einer Umbruchszeit

Von Knut Schäferdiek

Wilhelm Schneemelcher zugeeignet

In der Briefsammlung des Sidonius Apollinaris findet sich ein Schreiben an den Bischof Remigius von Reims,[1] Zeugnis einer allerdings nur sehr flüchtigen und lediglich mittelbaren Beziehung zwischen zwei Männern, die in gegensätzlicher Weise den Umwälzungen ihrer Zeit und ihres Lebensraumes begegnet sind, vergangenheitsverhaftet die Bedrohung überkommener Werte beklagend der eine, zukunftsorientiert der Herausforderung eines nicht mehr rückgängig zu machenden Wandels sich stellend der andere. Sehr bald nach dem Tod des Remigius entstand in Reims seine erste, zur gottesdienstlichen Verlesung an seinem Gedächtnistag verfaßte Vita,[2] auf die bereits Gregor von Tours Bezug nimmt[3] und die in die früheste Zeit des Remigiuskultes zurückgeht. Das ergibt sich allerdings wohl noch nicht unbedingt aus den einleitenden Worten: „Des hochseligen Bischofs heiliges Hinscheiden gibt uns heute Anlaß zu einem weihevollen Festtag, der sich unserem Verlangen, solange sich der Zeiten Kreislauf schließt, jährlich erneuert".[4] Der Unterton einer noch als notwendig empfundenen Legitimierung scheint jedoch anzuklingen, wenn es gegen Ende heißt: „Nach seinem Heimgang aber werden den Gläubigen bei den Reliquien seines Leibes solche Heilungskräfte zuteil, daß deutlich wird: Wer sich in solchen Taten glanzvoll erweist, lebt allein aus Verdienst. Zwar geht ihm, wie man weiß, die Leidenserfahrung des Marty-

---

[1] Sidonius Apollinaris, Ep.IX 7, ed. André Loyen, Sidoine Apollinaire, Lettres, Paris 1970, III 143 f.

[2] Vita sancti Remedii, ed. Bruno Krusch (MG.AuctAnt.IV 2), Berlin 1885 = 1961, 64–67.

[3] Gregor v. Tours, Hist.II 31, ed. Bruno Krusch/Wilhelm Levison (MG.SSRer Mer.I 1), Hannover ^{2}1937/51, 77,13 f.; In glor.conf.78, ed. Bruno Krusch (MG.SSRer Mer.I 2), Hannover ^{2}1969, 344,26–345,2.

[4] Vita Rem.I 1, MG.AuctAnt.IV 2, 64,12–14: *Beatissimi Remedii antestitis depositio nobis hodiae diem misticae solemnitatis festam exhibuit, quae annis singulis, dum in se casus temporum volvitur, nostris desideriis innovatur.* Wolfram von den Steinen, Chlodwigs Übergang zum Christentum: MIÖG Erg.-Bd.12 (1932) 417–501 (separater Nachdruck Darmstadt 1963), hier 436 waren diese Worte erschienen, „als solle das Remigiusfest eben erst eingeführt werden"; vgl. aber auch Vita Medardis I 2, ed. Bruno Krusch (MG.AuctAnt.IV 2), Berlin 1885 = 1961, 67,22–24.

riums ab, nicht aber die Hingabe des Bekenners".[5] Daß hier der Ortsgemeinde gegenüber noch keine konkreten postumen Wunder genannt werden, erlaubt allerdings wohl kaum schon den Schluß, die Vita müsse noch vor der für 543 bezeugten Beulenpestepidemie[6] entstanden sein, aus deren Anlaß nach dem Bericht des Gregor von Tours[7] in Reims eine Bittprozession mit dem Umhang *(palla)* des Heiligen stattfand, der man eine Verschonung der Stadt von der Seuche zuschrieb. Doch ausschließen läßt sich eine so frühe Abfassung sicher auch wieder nicht.

Trotz großer zeitlicher Nähe aber ist diese Remigiusvita ein hagiographisches Denkmal, das anschaulich macht, wie schnell das Bild eines Kirchenmannes im Gedächtnis der ihn verehrenden Nachwelt entgeschichtlicht und ikonenhaft stereotypisiert werden konnte. Er ist ein erwähltes Werkzeug des Himmels. Schon seine Empfängnis, sein zukünftiges heiligmäßiges Leben und sein Name werden einem Mönch im Schlaf offenbart mit dem Auftrag, dies alles der zukünftigen Mutter des Heiligen kund zu tun.[8] Ganz selbstverständlich und konfliktlos wächst er in seine Sendung hinein. Das Bild seiner Persönlichkeit erstrahlt in einem überirdischen Goldglanz. Selbstverständlich auch ist er bestrebt, die ihn erfüllende Kraft der Heiligkeit nicht eitel hervorzukehren. Doch sie kann nicht verborgen bleiben. Die wilden Sperlinge tun sie kund, indem sie, von seiner Ausstrahlung zahm geworden, bei der Mahlzeit auf seine Hand fliegen und sich füttern lassen.[9] Drei Wundergeschichten, die der Hagiograph rhetorisch als Auswahl aus einer großen Fülle hinstellt,[10] die aber doch eher den Bestand der Remigiuslegende in der Frühzeit seines Kultes darstellen dürften, zeigen die wunderwirkende Macht seiner Fürbitte.[11] Bei einer Visitation seines Sprengels bewirkt sie die Heilung eines blinden und besessenen Bettlers in dem Dorf Chaumuzy südwestlich von Reims.[12] Ein auf das Wirken des bösen Feindes zurückgeführter Brand seiner Bischofsstadt wird durch sie so zum Stillstand gebracht, daß das Feuer zum offenen Stadttor hinaus entweicht.[13] Den Höhepunkt bildet dann die ein

---

[5] Vita Rem.IX 26, MGAuctAnt.IV 2, 67,10–12: *Post cuius vero obitum tanta ad sui corporis patrocinia fidelibus remedia tribuuntur, ut solis agnuscetur vivere meritis qui tantis fulgit exemplis, cui vero poena dinuscitur defuisse martyrii, nam non devotio confessoris.*

[6] Zu dieser Epidemie vgl. Jean-Noël Biraben/Jacques le Goff, La peste dans le haut Moyen Âge: Annales 24 (1969) 1484–1510.

[7] Gregor v. Tours, Glor.conf.78, MG.SSRerMer.I 2^2, 345,20–346,12.

[8] Vita Rem.I 2 f., MG.AuctAnt.IV 2, 64,14–22.

[9] Vita Rem.II f., MG.AuctAnt.IV 2, 64,23–65,16.

[10] Vita Rem.III 9, MG AuctAnt.IV 2, 65,8–11.

[11] Auf einen Versuch, diese Wundergeschichten unter Einschluß der Vogelfütterung als Mißdeutung eines vermeintlichen Bilderzyklus eines Sarkophags zu erklären, sei nur der Kuriosität halber hingewiesen: Francis Oppenheimer, The miracles of St. Remi's „Early Life": ders., Frankish themes and problems, London 1952, 65–80.

[12] Vita Rem.IV, MG.AuctAnt.IV 2, 65,17–27.

[13] Vita Rem.V, MG.AuctAnt.IV 2, 65,28–66,5; vgl. Gregor v. Tours, In glor. conf.55, MG.SSRerMer.II 2^2, 330,5–10, wo ein entsprechendes Wunder Victurius von Le Mans (Mitte 5.Jh.) zugeschrieben wird.

Drittel des Textes umfassende letzte Geschichte. Ein junges Mädchen vornehmer Abkunft aus Toulouse ist von einem Dämon besessen. Ihre Eltern wenden sich um Hilfe nach Rom an einen „Gottesknecht", der dort am Petrusgrab mit dem Beistand des Apostelleibes Wunder wirkt. Doch seine Fürbitte vermag in diesem Fall nichts zu erreichen. Vielmehr gibt der Ungeist zu verstehen, daß er nur durch Remigius auszutreiben sei. So wenden sich dann die Eltern des Mädchens mit Empfehlungen des erfolglosen Gottesmannes und des Gotenkönigs Alarichs II (484–507) an ihn, und in der Tat entweicht auf sein Gebet der Dämon. Das hat jedoch die Kräfte der Besessenen allzu sehr beansprucht, und kaum hat Remigius sie verlassen, bricht sie tot zusammen. Der sogleich zurückgerufene Heilige wirft sich im Gebet nieder, um sie dann bei der Hand zu nehmen und wieder ins Leben zurückzubringen.[14]

Die Strenge, mit der sich der Hagiograph auf sein Thema, den Heiligen als einen über die normale menschliche Sphäre hinausgehobenen Vermittler göttlichen Beistandes, konzentriert, entspricht ebensosehr dem liturgischen Zweck seiner Darstellung, wie sie die Neugier historisch-biographischer Nachfrage unbefriedigt läßt. Seine Vita unterscheidet sich darin deutlich von der 877/8 geschriebenen Remigiusvita Hinkmars,[15] die allem Raum gibt, was Überlieferung und fromme Phantasie von ihrem Heiligen irgend zu wissen glaubten, und dabei auch das Wachsen der Remigiuslegende bekundet. Das Wenige, was die alte Vita für eine Zeichnung des geschichtlichen Bildes des Bischofs Remigius von Reims bietet, wird ergänzt durch die von Gregor von Tours mitgeteilte Überlieferung von der Taufe Chlodwigs durch ihn[16] und einen gelegentlichen Hinweis der Vita Vedastis.[17] Von Remigius selbst aber sind immerhin vier Briefe überliefert, die den Auftakt der gegen 600 anscheinend am austrasischen Hof entstandenen Sammlung der Epistualae Austrasicae bilden.[18] Sein von Hinkmar mitgeteiltes Testament[19] ist in Mißkredit geraten, nachdem Bruno Krusch es für eine Fälschung Hinkmars erklärt hatte.[20] Doch Untersuchungen von A. H. M. Jones/P. Grierson/J. A. Crook und von Ulrich Nonn haben gezeigt, daß seine Kritik überzogen war und

---

[14] Vita Rem.VI–VIII, MG.AuctAnt.IV 2, 66,6–67,7.

[15] Hinkmar v. Reims, Vita Remigii, ed. Bruno Krusch (MG.SSRerMer.III), Hannover 1896 = 1977, 250–341.

[16] Gregor v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 76,6–78,4.

[17] Vita Vedastis 5, ed. Bruno Krusch (MG.SSRerGerm.37), Hannover/Leipzig 1905, 313,3–8.

[18] Ep.Austras. 1–4, ed. Wilhelm Gundlach (MG.Epp.III), Berlin 1892 = 1957, 112–166 = CCh.SL 117, Turnhout 1957, 407–413; zu den Epistulae Austrasicae vgl. Wilhelm Wattenbach/Wilhelm Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Heft I, Weimar 1952, 117.

[19] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 336–340, dazu ebd. 341–147 die Erweiterungen der von Flodoard, Hist.Rem.eccl.I 19 mitgeteilten interpolierten Fassung; Neuabdruck: CCh.SL 117, 474–479 und 479–487.

[20] Bruno Krusch, Reimser Remigius-Fälschungen: Neues Archiv 20 (1895) 537–565.

kaum aufrecht zu erhalten ist, zumal auch ein überzeugendes Fälschungsinteresse nicht greifbar wird.[21] Ebenfalls von Hinkmar wird ein kurzes Epigramm des Remigius auf einem eucharistischen Kelch der Reimser Kirche mitgeteilt, der zu Hinkmars Zeit eingeschmolzen wurde.[22] Sidonius Apollinaris hat seinen eingangs erwähnten Brief an Remigius gerichtet, nachdem er in den Besitz einer umfangreicheren Sammlung von rhetorischen Entwürfen *(declamationes)* aus dessen Feder gelangt war, die anscheinend gar nicht für eine Veröffentlichung gedacht waren. Ein Bürger aus Clermont hatte sie bei einem Aufenthalt in Reims nur auf Umwegen erwerben können und dann allerdings mit ihnen die Bildungswelt seiner Heimatstadt in Erstaunen versetzt. Sidonius Apollinaris preist ihre formale literarische Qualität, ohne über ihren Inhalt ein Wort zu verlieren.[23] Élie Griffe haben sie offenbar Anlaß zu der Vermutung gegeben, Remigius könne vor seinem Bischofsamt Advokat gewesen sein,[24] was jedoch angesichts des geringen Alters, in dem er zum Bischof gewählt worden ist, wenig wahrscheinlich ist. Erhalten ist von diesen Redeübungen oder Schriften ähnlicher Art nichts. Verloren ist ebenfalls ein angeblicher Brief des Avitus von Vienne an Remigius, den ein Mönch Rotfried noch zur Zeit Hinkmars in Vienne gesehen haben wollte.[25]

Remigius ist der richtige Name, wie er auch im Kelchepigramm und in den erhaltenen Briefen erscheint. Die in der Überlieferung häufig dafür eintretende Form Remedius[26] ist demgegenüber als eine deutende Umformung aufgrund einer Assoziation zu *remedium*, Heilmittel, zu verstehen. Noch Hinkmar ist sich dessen bewußt,[27] doch ist die Umdeutung schon in der alten Vita und bei Gregor von Tours durch Anspielung auf die von dem Heiligen gewirkten oder erwarteten *remedia* angebahnt.[28] Seine Lebensdaten sind nicht genau zu bestimmen. Die Vita sagt, er sei vornehmer Abkunft gewesen. Karl Friedrich Stroheker hat ihn zum Kreis derer gezählt, die möglicherweise dem senatorischen Adel zuzurechnen sind,[30] und dafür sprechen seine

---

21 A. H. M. Jones/P. Grierson/J. A. Crook, The authenticity of the „Testamentum S. Remigii": Revue belge de philologie et d'histoire 35 (1957) 356–373; Ulrich Nonn, Merowingische Testamente: Archiv für Diplomatik 18 (1972) 1–129.

22 Hinkmar, Vita Rem.2, MG.SSRerMer.III, 262,23–25.

23 Sid.Apoll., Ep.IX 7,2 f., ed. A. Loyen III 143 f.

24 Élie Griffe, La Gaule chrétienne a l'époque romaine II, Paris ^{2}1966, 308.

25 Flodoard, Hist.Rem.eccl.III 21, ed. Johannes Heller/Georg Waitz (MG.SS.XIII), Hannover 1881 = Stuttgart 1963, 515,41–44.

26 Vgl. zur Überlieferung des Namens Bruno Krusch, MG.SSRerMer.III, 262, Anm.1. Im Remigiustestament (ebd. 338,17–19) wird auch eine Remigia mit einem Legat bedacht, die doch wohl der Verwandtschaft des Erblassers zuzuzählen ist.

27 Hinkmar, Vita Rem.2, MG.SSRerMer.III, 262,12–15.

28 Vita Rem.IX 26, s.o. Anm.5; Greg. v.Tours, In glor.conf.78, MG.SSRerMer.II 2^{2}, 346,1 f.: *congruit Remensium populus ad sancti sepulchrum, congruum huius causae* (= der Beulenpestgefahr) *flagitare remedium.*

29 Vita Rem.I 2, MG.AuctAnt.IV 2, 64,14 f.: *Hic itaque primis ortus natalibus parentum nobilitate fulgebat.*

30 Karl Friedrich Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948, 107; 207; vgl. auch Friedrich Prinz, Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jh.: Historische Zeitschrift 217 (1974) 1–35, hier 13.

Bildung, die aufeinanderfolgende Besetzung des Bischofsstuhls im benachbarten Soissons durch seinen Bruder und seinen Neffen und sein Amtsantritt in sehr jungen Jahren. Nach dem Testament zu urteilen entstammt er einem relativ wohlhabenden Hause, und auf jeden Fall muß seine Familie in der Reimser Provinz einigen Einfluß besessen haben. Den Namen der Mutter, Caeliana, hat die Vita festgehalten.[31] Der des Vaters, Emilius, begegnet erst bei Hinkmar[32] und ist wohl nur ein Element der Fortbildung der Remigiuslegende. Das Testament nennt einen bereits verstorbenen Bruder Principius, der ebenfalls Bischof war.[33] Bereits Hinkmar hat darin den Bischof Principius von Soissons gesehen.[34] Diese Angabe ist zwar ebensowenig anderweitig zu verifizieren wie die alte Vermutung, er sei identisch mit einem zweimal in der Briefsammlung des Sidonius Apollinaris begegnenden Bischof Principius,[35] sie ist aber keineswegs unwahrscheinlich; denn immerhin hat der von Sidonius Apollinaris angeredete Bischof Principius einen Bruder gehabt, der gleichfalls Bischof war.[36] Des Principius Sohn Lupus, den Remigius neben der Kirche von Reims und einem weiteren, in seinem eigenen Hause aufgewachsenen Neffen Agricola zum Erben einsetzt,[37] gilt ebenfalls bei Hinkmar als Bischof von Soissons,[38] und tatsächlich ist die Stadt auf dem Konzil von Orléans 511 durch einen Bischof Lupus vertreten.[39] Daß Remigius in Laon aufgewachsen sei, meint Hinkmar zu wissen.[40] Sein Testament erweckt indessen den Eindruck, daß das elterliche Erbgut in *Portense territorium*, im Raum von Château Poncien an der Aisne etwa 34 km nordnordöstlich von Reims gelegen war.[41]

Bereits als 22jähriger wurde Remigius nach Aussage der alten Vita zum Bischof von Reims gewählt.[42] Daß die Wahl einstimmig gewesen sei und man ihn eher zum Amt gezerrt als gewählt habe, ist sicherlich stilgemäße Einkleidung der hagiographischen Darstellung. Gregor von Tours notiert, daß er

---

[31] Vita Rem.I 2, MG.AuctAnt.IV 2, 64,17.

[32] Hinkmar, Vita Rem.1, MG.SSRerMer.III, 260,14.

[33] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 336,26; 337,26 = CCh.SL 117, 474,21 f.; 476,61.

[34] Hinkmar, Vita Rem.1, MG.SSRerMer.III, 260,14 f.

[35] Sid.Apoll., Ep.VIII 14; IX 8, ed. A. Loyen III 123–125; 145 f.; vgl. Louis Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule III, Paris 1915, 89 f.

[36] Sid.Apoll., Ep.VIII 14,2, ed. A. Loyen III 122.

[37] Lupus: Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 336,20 f.; 337,11.21; 338,31–339,1; 339,5.20 = CCh.SL 117, 474,13; 475,40.54; 477,113; 478,119 f.142. – Agricola: Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 336,21; 338,1 f.; 339,21 = CCh.SL 117, 474,14 f.; 476,70 f.; 478,142.

[38] Hinkmar, Vita Rem.1, MG.SSRerMer.III, 260,15 f.

[39] Concilia Galliae 511–695, ed. Charles de Clercq (CCh.SL 148 A), Turnhout 1963, 13,25; 14,22; 15,20; 19,16.

[40] Hinkmar, Vita Rem.16, MG.SSRerMer.III, 300,32.

[41] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 336,25 f., vgl. 337,1 f. = CCh. SL 117, 474,19–22, vgl. 475,1 f.

[42] Vita Rem.II 5, MG.AuctAnt.IV 2, 64,26–28: *Cum . . . vecesimi secundi anni iustum sumpsit exordium, in hac urbe Remensium omnium generaliter votis ad pontificii culmen raptus fuisse denoscitur potius quam electus.*

„siebzig Jahre oder noch länger" im Amt gewesen sei.[43] Gestorben ist er nach dem 27. November 511, dem Todesdatum Chlodwigs, dessen Tod in seinem Brief an drei Bischöfe der Kirchenprovinz Sens vorausgesetzt wird.[44] Am 8. November 535 unterzeichnet auf dem Konzil zu Clermont bereits sein zweiter Nachfolger Flavius.[45] Zur Zeit des genannten Briefes ist er bereits 53 Jahre Bischof.[46] Unter der Voraussetzung, daß dies im 53. Dienstjahr geschrieben ist, kann er das Amt nicht vor Ende 458 angetreten haben, aber auch kaum viel später, wenn Gregors Angabe einer gut siebzigjährigen Amtszeit tatsächlich – was jedoch nicht unbedingt sicher sein muß – Richtiges bewahrt hat, auf jeden Fall aber vor etwa 471/2, der wahrscheinlichen Abfassungszeit des von Sidonius Apollinaris an ihn gerichteten Briefes.[47] Daraus ergibt sich ein Geburtsdatum zwischen Ende 436 und allerspätestens gegen 449/50. Als seinen Todestag notiert Hinkmar den 13. Januar,[48] den er auch in der Inschrift des bei der von ihm veranlaßten Reliquientranslation von 852 angefertigten Remigiusschreins festgehalten hat.[49] Dieses Datum der Reimser Tradition des neunten Jahrhunderts ist auch von dem nicht lange nach Hinkmars Remigiusvita entstandenen Martyrologium Usuards aufgenommen worden[50] und so zu allgemeiner Geltung gelangt. Dagegen gilt im Grundbestand des Martyrologium Hieronymianum aus der Zeit um 600 der 15. Januar als Todestag.[51]

Remigius' Amtsantritt fällt in die Endphase der römischen Herrschaft in Gallien. 461 fiel Kaiser Majorian, der noch einmal energisch die weströmische Präsenz in Gallien zu behaupten gesucht hatte, einem Staatsstreich zum Opfer. Der ihm verbundene gallische Heermeister Aegidius ging nicht auf die Seite der Verschwörer über. Da man ihn nicht ausschalten konnte, suchte man ihn mit Hilfe der föderierten Westgoten zu neutralisieren. Diese Politik mußte zwangsläufig die gotische Stellung stärken, und es ist nur folgerichtig, wenn bald der neue Westgotenkönig Eurich (466–484) zielstrebig die Unabhängigkeit des aquitanischen Gotenreichs erkämpft. Aegidius war auf sich allein gestellt und auf die Unterstützung durch die föderierten Salfranken angewiesen, die ihren Siedlungs- und Machtbereich bereits bis an die Somme vorgeschoben hatten und deren Föderatenaufgebot durch den Teilkönig des

---

[43] Greg. v. Tours, In glor.conf.78, MG.SSRerMer.I 2^2, 344,26–345,1: *septuaginta aut eo amplius in episcopatu annos explevit.*

[44] Ep.Austras.3,3, MG.Epp.III, 114,16 = CCh.SL 117, 410,16 f.: *(rex) . . . qui erat non solum praedicator fidei catolicae sed defensor.*

[45] Conc.Gall.511–695, CCh.SL 148 A, 111,11; zu Flavius als zweitem Nachfolger s. Flodoard, Hist.Rem.eccl.II 1, MG.SS.XIII, 447,31.

[46] Ep.Austras.3,2, MG.Epp.III, 114,12 f. = CCh.SL 117, 410,11: *Quinquaginta et tribus annis episcopali sede praesedeo.*

[47] André Loyen (Hg.), Sidoine Apollinaire, Lettres, Paris 1970, III 205.

[48] Hinkmar, Vita Rem.23, MG.SSRerMer.III, 318,14 f.

[49] Hinkmar, Vita Rem.29, MG.SSRerMer.III, 325,36–326,11 (Translation); 33, ebd. 340,26 f. (Inschrift).

[50] Le Martyrologe d'Usuard, ed. Jacques Dubois (Subsidia Hagiographica 40), Brüssel 1965, 159.

[51] AASS, Nov.II 2,41.

Gebietes von Tournai, Childerich (c. 457/8–481/2) geführt wurde. Mit ihrer Hilfe gelang Aegidius die Behauptung eines eigenständigen römischen Machtbereiches in Nordgallien mit Soissons als Herrschaftszentrum. Nach seinem Tod 464 konnte sein Sohn Syagrius in seine Stellung eintreten, die in fränkischer Rückschau als die eines „Königs der Römer" erschien.[52] Seine Herrschaft fand nach gut zwei Jahrzehnten ihr Ende, als sich ein Teil der Salfranken unter Führung des 481/2 seinem Vater Childerich als Teilkönig von Tournai gefolgten Chlodwig (481/2–511) gegen ihn stellte. 486/7 erlitt Syagrius eine vernichtende Niederlage. Seinen Herrschafts- und Einflußbereich brachte Chlodwig Zug um Zug, zunächst bis zur Seine und dann auch bis zur Loire, an die Grenze des westgotischen Machtbereichs, an sich und schuf sich damit die Machtbasis seiner weiteren, zur Ausbildung des fränkischen Großreichs führenden Politik.[53]

Das einzige direkte Zeugnis aus dieser Zeit ist ein Schreiben des Remigius an Chlodwig.[54] Seine Einordnung hat immer Schwierigkeiten gemacht, weil es einmal seinem Gesamtduktus nach an einen jungen, am Beginn seiner Laufbahn stehenden Herrscher gerichtet ist, zum anderen aber Gegebenheiten – die Übernahme von Regierungsfunktionen in der Belgica secunda, den Umgang mit Bischöfen des übernommenen Machtbereichs – anspricht, die nicht einfach schon aus dem Antritt der Königswürde des salfränkischen Teilreichs von Tournai folgen. Diese Schwierigkeiten lösen sich mit der Vermutung von Eugen Ewig, daß Chlodwig mit der Nachfolge seines Vaters auch in eine bereits von diesem wahrgenommene Stellung eines Militärbefehlshabers über einen den spätrömischen Dukat der Belgica secunda fortsetzenden Kommandobereich eingetreten sei.[55] Remigius schreibt, er habe die Kunde vernommen, daß Chlodwig die Leitung *(administratio)* der Belgica secunda übernommen habe. Es gelte nun, darauf zu sehen, daß Gottes Urteil nicht von ihm weiche. Chlodwig müsse Ratgeber beiziehen, die seinem Ruhm förderlich seien. Seine Gunsterweise sollen lauter sein. Seine Bischöfe möge er in Ehren halten und sich ihres Rates bedienen. Stehe er mit ihnen in gutem Einvernehmen, werde es auch in seinem Amtsbereich *(provincia)* zum Besten stehen. Seine freien Untertanen *(cives)* möge er ermutigen, Bedrückte aufrichten, Witwen und Waisen beistehen. Er solle Gerechtigkeit walten lassen, von Armen und Fremden keine Gabe erwarten oder bestechlich sein. Sein Amtssitz *(praetorium)* solle allen offen stehen, niemanden solle er bekümmert fortgehen lassen. Er möge aus seinen Mitteln Gefangene aus der Knechtschaft lösen. Niemand solle sich ihm gegenüber als Fremder fühlen müssen.

---

[52] Greg. v. Tours, Hist.II 27, MG.SSRerMer.I 1^2, 71,12.

[53] Vgl. dazu im einzelnen Erich Zöllner, Geschichte der Franken, München 1970, 38–54.

[54] Ep. Austras.2, MG.Epp.III 113 = CCh.SL 117, 408 f.

[55] Eugen Ewig, in: Handbuch der europ. Geschichte I, hg. v. Theodor Schieffer, Stuttgart 1976, 254; ders., Rheinische Geschichte I 1, Düsseldorf 1980, 13.

Zwischen den Franken im Norden, die sich in den vergangenen Jahrzehnten als recht expansiv erwiesen hatten, und dem Westgotenreich im Süden, das nur mit fränkischer Hilfe auf die Loiregrenze hatte verwiesen werden können, war die nachrömische Herrschaftsbildung des Aegidius von vornherein labil und bedroht gewesen. Der Tod des loyalen Childerich und die Nachfolge seines jugendlichen Sohnes Chlodwig mußten daher als kritische Augenblicke empfunden werden. In dieser Situation spricht Remigius als Metropolit der zweiten belgischen Provinz den jungen Herrscher auf seine ihm nun auch zufallende „römische" Stellung und Funktion in diesem Raum hin an, der zugleich der zentrale Machtbereich des Syagrius ist. Der Brief ist getragen von einem Bewußtsein überlegener moralischer Autorität. Er konfrontiert seinen Adressaten mit einem Leitbild des Herrschers, das seine Wertmaßstäbe aus der spätantiken christlichen Tradition bezieht, und gehört so der Sache nach in den Zusammenhang des kirchlichen Bemühens um die Durchsetzung eines christlichen Herrscherethos, das in der Karolingerzeit in der Literaturgattung des Fürstenspiegels Ausdruck finden wird. Praktisch bietet er dabei Chlodwig die Mitarbeit des Episkopats an, und dahinter steht sicherlich die Hoffnung, auf diese Weise zur Fortdauer der zur Zeit Childerichs bestehenden, relativ stabilisierten Verhältnisse im nordgallischen Raum beitragen zu können.

Für einen kurzen Augenblick wird so Remigius, in seiner Zeit und Umwelt klar und zielstrebig politisch handelnd, sichtbar. Danach begegnet er in der Überlieferung erst wieder im Zusammenhang des Religionswechsels Chlodwigs. Es ist hier nicht der Ort, die historischen Probleme dieses Geschehens und die Frage des wechselseitigen Verhältnisses der dazu zur Verfügung stehenden Quellen zu erörtern.[56] Man wird davon ausgehen dürfen, daß Gregor von Tours in dem entsprechenden Abschnitt seiner Darstellung der Bekehrung Chlodwigs[57] auf eine Überlieferung der Reimser Kirche zurückgegriffen hat. Zu fragen ist jedoch, ob er nicht bei ihrer Eingliederung in seinen Gesamtzusammenhang ihr Profil verwischt hat. Nach seiner Darstellung hat Chrodichilde, nachdem ihr Gemahl vom Alemannenfeldzug heimgekehrt war und ihr von seinem dort gegebenen Gelöbnis der Hinwendung zu Christus berichtet hatte, Remigius kommen lassen und ihn um seine christliche Unterweisung gebeten, zu der dieser wiederum Chlodwig zu sich bescheidet. Damit schlägt Gregor die Brücke von der bislang verfolgten, auf die Person Chrodichildes hin ausgerichteten Überlieferung von den Vorgängen zu der nun aufgenommenen Reimser Tradition. Dieser zufolge hat Remigius den König insgeheim gedrängt, an den wahren Gott zu glauben und die nutzlosen Götzen fahren zu lassen. Chlodwig findet sich dazu auch grundsätzlich

[56] Vgl. dazu immer noch W. v. d. Steinen (wie Anm.4); ferner E. Zöllner (wie Anm.53), 57–63; Eugen Ewig/Knut Schäferdiek, Christliche Expansion im Merowingerreich: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I 1, hg. von K. Schäferdiek, München 1978, 116–145, hier 119–127 (hinsichtlich des Katechumenats Chlodwigs ist diese Darstellung aufgrund des im folgenden Ausgeführten zu korrigieren).

[57] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 76,6–78,4.

bereit, gibt aber zu bedenken, daß sein Volk eine solche Abkehr von seinen Göttern nicht dulden werde. Er sei indessen bereit, mit den Seinen zu reden. Doch diese kommen ihm auf einer Versammlung dank der Macht Gottes mit einer einstimmigen Spontanakklamation zuvor, in der sie ihre Bereitschaft erklären, „dem unsterblichen Gott zu folgen, den Remigius verkündet".[58] Auf die Kunde hiervon trifft dann Remigius die Vorbereitungen zum Taufvollzug, bei dem der König als erster getauft zu werden verlangt. Er wird in offensichtlichem Rückgriff auf die Silvesterlegende[59] als neuer Konstantin geschildert, der zum Bad schreitet, um die Krankheit des alten Aussatzes zu tilgen, und von Remigius mit den geschliffenen Worten angesprochen: „Sanft neige dein Haupt, Sigamber. Verehre, was du verbrannt, verbrenne, was du verehrt".[60] Hier wird dann die Erzählung unterbrochen durch eine allgemeine Charakterisierung des Remigius und einen Hinweis auf seine Vita. Darauf folgt eine knappe Schilderung des liturgischen Vollzugs der Taufe und der postbaptismalen Salbung Chlodwigs und die summarische Angabe, es seien von seinem Heer mehr als dreitausend getauft worden.

Die den Gang der Erzählung unterbrechende Charakterisierung des Bischofs lautet: „Es war aber der heilige Bischof Remigius ein Mann von hervorragender Kenntnis und vor allem mit der Kunst der Beredsamkeit vertraut, aber auch durch Heiligkeit so ausgezeichnet, daß er an Wunderkräften dem Silvester gleichkam".[61] Der Silvestervergleich spricht dafür, sie der gleichen Reimser Überlieferung zuzuweisen, der auch die Tauferzählung angehört; denn diese steht mit ihrem Rückgriff auf die Silvesterlegende im Vergleich Chlodwigs mit Konstantin singulär da,[62] während andererseits die überlieferten Berichte von Wundertaten des Remigius von sich aus keinen Anlaß boten, ihn mit Silvester zu vergleichen. Das schließt jedoch nicht aus, daß sie ihre Stellung im Text erst der Redaktion Gregors verdankt, auf den doch wohl auch der abschließende Hinweis auf die auch „jetzt" noch vorhandene Remigiusvita zurückgeht. Zwar hatte W. v. d. Steinen angenommen, daß damit die von Gregor aufgenommene Reimser Überlieferung abge-

---

[58] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 77,2 f.: *Mortalis deus abigimus, pie rex, et Deum quem Remigius praedicat inmortalem sequi parati sumus.*

[59] Actus S. Silvestri: Sanctuarium, ed. Boninus Mombritius, Mailand 1480, II 281, Nachdruck Paris 1910, 512 f.

[60] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 77,10 f.: *Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti.*

[61] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 77,11–13: *Erat autem sanctus Remigius episcopus egregiae scientiae et rhetoricis adprimum inbutus studiis, sed et sanctitate ita praelatus, ut Silvestri virtutebus equaretur.*

[62] Vgl. Eugen Ewig, Das Bild Constantins d.Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters: Histor.Jahrb.75 (1956) 1–49, hier 28 f. = Das byzantinische Herrscherbild, hg. von Herbert Hunger (Wege der Forschung 341), Darmstadt 1975, 133–192, hier 168–170 = Eugen Ewig, Spätantikes und fränkisches Gallien I (Beihefte der Francia 3,1), Zürich/München 1976, 72–113, hier 96 f. Ewig schreibt den Rückgriff auf die Silvesterlegende Gregor selbst zu, der jedoch in seinen Nachrichten über Konstantin keine Kenntnis von ihr nimmt (Greg. v. Tours, Hist.I 36, MG.SSRerMer.I 1^2, 26,22–27,2).

schlossen sei,[63] die er jedoch nicht als ursprünglich geschlossenes Ganzes, sondern als Überlieferung allein von der Taufe Chlodwigs auffaßt. Dazu wird sie jedoch erst bei Gregor durch die Verknüpfung mit der vom Beitrag Chrodichildes zur Bekehrung des Königs erzählenden Tradition.[64]

Die Art und Weise, in der die Reimser Überlieferung Chlodwig die erforderliche Zustimmung der „Seinen" zum Vollzug des Religionswechsels finden läßt, gibt zu erkennen, wie sehr man es bereits mit einer verdichteten und daher wohl auch schon relativ fest ausgeformten Tradition zu tun hat. Die dem König wunderbar zuvorkommende Erklärung des Heerbanns, dem Gott zu folgen, den Remigius verkündet, zeigt dabei näherhin ihre Tendenz, Remigius als den bestimmenden Auslöser und Urheber des in Gang kommenden fränkischen Bekehrungsprozesses herauszustellen. Das wird auch in dem sichtbar, was bei Gregor über diese Episode hinaus noch vom ersten Teil der Reimser Überlieferung zu fassen ist. Aus dem Gesamtzusammenhang der Erzählung Gregors heraus hat W. v. d. Steinen im Anschluß an P. de Puniet[65] darin einen Bericht von einem Katechumenat Chlodwigs sehen wollen, und er hat die der redaktionellen Überleitung zuschreibbare Wendung Gregors, Remigius habe den König zu sich beschieden, sogar als Umschreibung einer förmlichen Aufnahme in den Katechumenenstand gedeutet.[66] Nun zeigt zwar die Anrede des Königs als eines *competens*, eines Taufbewerbers, durch Avitus von Vienne,[67] daß Chlodwig am Vorabend seiner Taufe als Angehöriger des Katechumenenstandes betrachtet wurde. Es ist aber zu bezweifeln, daß die von Gregor aufgenommene Überlieferung davon berichten wollte und berichtet, zumal man damit rechnen muß, daß der Katechumenat zu dieser Zeit im allgemeinen auf eine förmliche Absolvierung der herkömmlichen rituellen Erfordernisse der Kompetenz als unmittelbarer Taufvorbereitung reduziert war.[68]

P. de Puniet hatte zugestehen müssen, daß alle Hinweise auf konstitutive rituelle Bestandteile des Katechumenats fehlen mit der vermeintlichen Ausnahme der *traditio symboli*,[69] die sich darin spiegele, daß Remigius den König auffordert, „er solle an den wahren Gott, den Schöpfer *(factorem)* des Himmels und der Erde, glauben".[70] Dabei wird jedoch einmal von der unmittelbaren Fortsetzung, „er solle den Götzen, die weder ihm noch anderen von

---

[63] W. v. d. Steinen (wie Anm.4), 444.

[64] Greg. v. Tours, Hist.II 29 f., MG.SSRerMer.I 1^2, 74,4–76,5.

[65] P. de Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne: Revue des questions historiques 72 (1902) 382–423, hier 386–393.

[66] W. v. d. Steinen (wie Anm.4), 455 f.

[67] Avitus von Vienne, Ep.46, ed. Rudolf Peiper (MG.AuctAnt.VI 2) Berlin, 1883 = 1961, 75,27 f.

[68] Vgl. Alois Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958, 195.

[69] P. de Puniet (wie Anm.65), 390.

[70] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 76,8: *ut Deum verum, factorem caeli et terrae, crediderit.*

Nutzen sein könnten, keine Beachtung schenken",[71] abgesehen, und zum anderen wird der Text aus seinem Erzählungszusammenhang gerissen, der es nun aber nicht erlaubt, darin einen unmittelbar der Taufvorbereitung zuzuordnenden liturgischen Vorgang sich abzeichnen zu sehen. Andere Schwierigkeiten hatte P. de Puniet selbst genannt, ohne sie aus dem Wege räumen zu können.[72] Die Schöpferprädikation als Erweiterung des ersten Teils des apostolischen Glaubenbekenntnisses, das als Taufbekenntnis Gegenstand der *traditio symboli* ist, begegnet zwar schon bei Caesarius von Arles, ist aber sonst in der gallischen Kirche des sechsten Jahrhunderts anscheinend noch nicht üblich,[73] der hier dafür gebrauchte Begriff *factor* begegnet zwar in der lateinischen Fassung des Nikänokonstantinopolitanums, nicht aber in der Überlieferung des Apostolikums, und die Prädikation „wahrer Gott" entspricht keinem der beiden Symbole. Anstelle des Niederschlags einer *traditio symboli* hatte daher W. v. d. Steinen in den Worten des Remigius die Zusammenfassung einer ersten Katechese sehen wollen, wie sie nach Augustins *De catechizandis rudibus* bei der Aufnahme in den Katechumenenstand üblich war.[74] Aber auch dazu besteht kein Anlaß, ganz abgesehen von der Frage, ob man überhaupt ohne weiteres von der Übung der lateinafrikanischen Kirche der Zeit Augustins auf die der nordgallischen Kirche der Zeit des Remigius schließen darf. Der Sache nach gibt sich die angebliche Aufforderung des Bischofs an Chlodwig vielmehr eindeutig als eine auf das Wesentliche zusammengefaßte Missionspredigt zu erkennen, als ein zweigliedriger Bekehrungsappell. Sie geht demgemäß in dem ihr eigenen Kontext, blendet man die erst von Gregor hergestellte Verknüpfung mit der Alemannenschlachterzählung aus, der grundsätzlichen Übertrittsbereitschaft auch voraus und folgt ihr nicht nach, wie es bei einer *traditio symboli* oder einer ersten katechetischen Unterweisung der Fall sein müßte.

Geschichtlicher Haftpunkt der Reimser Überlieferung ist zweifellos der auch im Remigiustestament erwähnte[75] Vollzug der Taufe Chlodwigs am 25. Dezember wohl des Jahres 499 durch Remigius von Reims als den ranghöchsten Bischof seines zentralen Machtbereichs, der dann natürlich auch die förmliche Taufvorbereitung durchgeführt hat, über die wir jedoch nirgends näher unterrichtet werden. Darüber hinaus aber hat ihn diese Überlieferung offenbar auch als unmittelbaren Urheber der Bekehrung des Königs selbst dargestellt. Am Anfang dieser Darstellung, den Gregor im Zuge der redaktionellen Einarbeitung in seine Erzählung anscheinend verkürzt hat, so daß bei ihm Remigius recht unvermittelt in Erscheinung tritt, könnte ursprünglich auch die allgemeine Charakterisierung des Bischofs gestanden haben.

---

[71] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 76,9: *idola neglegerit, quae neque sibi neque aliis prodesse possunt.*

[72] P. de Puniet (wie Anm.65) 387 f.

[73] Vgl. J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972, 179 f., außerdem Greg. v. Tours, Hist.I prol., MG.SSRerMer.I 1^2, 3, 22.

[74] W. v. d. Steinen (wie Anm.4), 456 f.

[75] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III 337,7 f. = CCh.SL 117, 475,35 f.

Zwar mag seine darin neben anderen Kennzeichen genannte Beredsamkeit auf den ersten Blick auch wie eine Erklärung zu der feierlichen Ansprache des Bischofs an den zur Taufe schreitenden König erscheinen können. Doch die Beredsamkeit ist hier nur ein Merkmal neben anderen, und ihre Erwähnung hätte einen gemäßen Ort auch in der Gesamtcharakteristik eines Kirchenmannes, dessen Überzeugungskraft der Gewinn des Frankenherrschers für den Glauben zugesprochen werden soll, zumal in der gallischen Kirche rhetorische Bildung zu den Vorzügen eines guten Bischofs zählt.[76] Nach dem Urteil des Sidonius Apollinaris scheint im übrigen Remigius eine solche Bildung auch tatsächlich besessen zu haben.

Das von der Reimser Überlieferung so gezeichnete Bild von Remigius nicht allein als dem Täufer, sondern auch dem eigentlichen Bekehrer Chlodwigs ist nicht minder überzeichnet als das des weltenthobenen Heiligen der lediglich aus einem anderen Blickwinkel heraus geschriebenen Vita. Das schließt indessen nicht aus, daß in einer solchen Überzeichnung auch über die bloße Tatsache der Taufe Chlodwigs durch Remigius hinaus Richtiges bewahrt worden ist – so etwa eine Erinnerung an die Schwierigkeiten, die der Übertritt des Königs mit der daraus sich ergebenden Absage an die überkommenen kultischen Bindungen gehabt haben muß. Selbst ein Detail wie die feierliche Anrede an den zur Taufe schreitenden Chlodwig könnte eine geschichtliche Reminiszenz, eine originale Prägung des Remigius sein und fügt sich jedenfalls in seiner formalen Eleganz und der pathetischen Verwendung eines längst historisch gewordenen Volksnamens zu dem Bild, das Sidonius Apollinaris von ihm vermittelt.[77] P. de Puniet hatte darin einen Niederschlag der *renuntiatio diaboli* sehen wollen.[78] Doch damit hat dieses poetische Redestück seiner Form nach nichts und seinem Inhalt nach kaum etwas gemein, so daß sich dieser Deutungsversuch nur aus dem Bestreben erklären läßt, die Darstellung der Reimser Tradition von Bekehrung und Taufe Chlodwigs im ganzen als Wiedergabe eines liturgischen Ablaufs zu verstehen, das sich schon an anderer Stelle als unbegründet und nicht durchführbar erweisen mußte. Doch welches historische Detail auch immer der Reimser Überlieferung zu entnehmen ist, nicht läßt sich aus ihr die Art und der Umfang des Einflusses im einzelnen bestimmen, den Remigius sicherlich auf das Geschehen des Religionswechsels Chlodwigs genommen hat. Unabhängig von dieser Überlieferung hat Eugen Ewig[79] vermutet, er habe den König zuerst auf den für seinen Schritt hochbedeutsamen Kult des Martin von Tours verwiesen. Doch gewiß ist das keineswegs, und mögen die Anfänge einer der später bezeugten Reimser Martinskirchen unter

---

[76] Vgl. Martin Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien (Beihefte der Francia 5), München 1976, 118–122; 239 f.

[77] Vgl. W. v. d. Steinen (wie Anm.4), 468.

[78] P. de Puniet (wie Anm.65), 394; 397.

[79] Eugen Ewig, Der Martinskult im Frühmittelalter: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 14 (1962) 11–30, hier 17 = ders., Spätantikes und fränkisches Gallien II (Beihefte der Francia 3,2), München 1979, 371–392, hier 377.

Umständen auch bis in die Zeit des Remigius zurückreichen, so ließe sich das doch mindestens genauso gut als frühes Beispiel der merowingerzeitlichen Ausbreitung des Martinskultes in der Folge der Aufnahme des Martinspatroziniums durch Chlodwig verstehen.[80]

Ein dokumentarisches Zeugnis der nach der Taufe fortdauernden Beziehung des Remigius zum Königshaus ist ein Trostbrief, den er anläßlich des Todes einer Schwester Chlodwigs, Alboflede, an diesen gerichtet hat.[81] Nach Gregor von Tours war sie zugleich mit ihrem Bruder getauft worden und „nicht lange danach" verstorben.[82] Der Brief selbst, der ebenfalls Gregor vorgelegen hat, läßt diese Einzelheiten nicht erkennen. Er ist in einem Winter geschrieben und zu einer Zeit, da Chlodwig sich in einiger Entfernung von Reims aufhielt, so daß Remigius die Anstrengung scheute, sich selbst auf den Weg zu ihm zu machen.[83] Die Fragen, ob die Angabe Gregors nötigt, den Tod Albofledes noch in den gleichen Winter 499/500 zu datieren, in dem wahrscheinlich ihre und des Königs Taufe stattgefunden hatte, und welches der Aufenthalt Chlodwigs zu dieser Zeit gewesen sei – den Angaben des Briefes würde wohl schon das zwei Tagereisen von Reims entfernte Soissons genügen –, sind nicht zu beantworten, und es ist müßig, ihnen weiter nachzugehen. Die Verstorbene war offenbar nicht nur Christin, sie war anscheinend auch förmlich in den gemeindlichen Jungfrauenstand aufgenommen worden.[84] Eine literaturgeschichtliche Wertung des Schreibens im Rahmen der lateinischen spätpatristischen und frühmittelalterlichen Gattung des Trostbriefes hat Peter von Moos vorgenommen.[85] Der Trost, dessen der König eigentlich gar nicht bedarf, weil er im Glauben das rechte Verhältnis zum Tod hat, wird zur Mahnung vor einer unangebrachten, die Wahrnehmung der herrscherlichen Verantwortung lähmenden Trauer und damit „zu einer zentralen Belehrung über die Würde des christlichen Königs".[86] In eigenständiger Verwendung der Form des exhortatorischen Trostbriefes und auf der Grundlage einer enger gewordenen Beziehung auch sachlich vertieft führt Remigius sein schon das erste Schreiben an den jungen Herrscher bestimmendes Bemühen fort, den Frankenkönig gerade auch für sein öffentliches Handeln auf Leitlinien zu verweisen, deren Wertmaßstäbe spätantik-christlicher ethischer Tradition entstammten.

---

[80] Zur merowingerzeitlichen Ausbreitung des Martinskultes vgl. E. Ewig, Martinskult (wie Anm.79) 16–23 bzw. 376–384; Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, München 1965, 22–47 mit Kartenbeilage I B.

[81] Ep.Austras.1, MG.Epp.III, 122 f. = CCh.SL 117, 407 f.

[82] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 77,17 f.

[83] Ep. Austras.1,6, MG.Epp.III, 113,6–9 = CCh.SL 117, 408,28–32.

[84] Ep. Austras.1,2, MG.Epp.III, 112,21 = CCh.SL 117, 407,9 f.: *Implevit ut benedictionem virginitatis acciperet* (Interpunktion nach CCh.SL 117).

[85] Peter von Moos, Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer I (Münstersche Mittelalter-Schriften 3,1), München 1971, 97 f.

[86] P. v. Moos, (wie Anm.85), 98.

Wie sich auf der anderen Seite für ihn das Verhältnis der Kirche und ihrer Amtsträger dem König gegenüber nach dem Religionswechsel Chlodwigs darstellte, wird in einem erst nach dessen Tod geschriebenen Brief an die Bischöfe Heraclius von Paris, Leo – es handelt sich wohl um den Metropoliten von Sens – und Theodosius von Auxerre deutlich.[87] Von ihnen hatte sich Remigius heftige Vorwürfe in der Angelegenheit eines von ihm ordinierten Presbyters Claudius gefallen lassen müssen, auf die er höchst ungehalten reagierte. Er hatte offenbar Claudius ordiniert, obwohl dessen Lebensführung dabei zu Bedenken Anlaß gab, und war der Meinung gewesen, man müsse ihm Gelegenheit zu Besserung geben, während seine Adressaten, die gegen ihn hatten einschreiten müssen, der Meinung waren, er hätte nie rechtens zum Presbyter ordiniert werden dürfen. Sie unterrichten ferner Remigius über die Verwicklung seines Schützlings in einen Schurkenstreich, bei dem er sich in das Vertrauen eines gewissen Celsus geschlichen hatte, den man dann samt seinem Vermögen irgendwie spurlos hatte verschwinden lassen, und sie verlangen, Remigius möge den Verschwundenen aufspüren und den Schaden ersetzen. Diese Forderung weist er barsch zurück, und zu den Vorwürfen, Claudius ordiniert zu haben, schreibt er: „Ich habe Claudius zum Presbyter gemacht, aber nicht, weil ich durch eine Zuwendung bestochen war, sondern auf das Zeugnis des allerherrlichsten Königs hin, der nicht allein Verkünder, sondern auch Verteidiger des katholischen Glaubens war. Ihr schreibt, was er angeordnet habe, sei unkanonisch. Ihr übt das höchste Priesteramt aus – der Lenker der Lande, der Schirmer des Vaterlandes, der Besieger der Heiden hat (es euch) übertragen. Von Zorn hingerissen seid ihr so ausfällig gegen mich, daß ihr auch den Urheber eures bischöflichen Amtes nicht ehrt".[88]

Der Hinweis darauf, daß die Remigius anfechtenden Bischöfe aus der Nachbarprovinz ihr eigenes Amt dem König verdanken, zeigt, daß die Kontrahenten bei aller Schärfe der geführten Auseinandersetzung doch auch auf einer gemeinsamen Ebene stehen, wie denn auch zwei von ihnen, Heraclius von Paris und Theodosius von Auxerre, zu den Unterzeichnern der von Chlodwig einberufenen fränkischen Reichssynode zu Orléans von 511 zählen,[89] deren Synodalschreiben eine unumwundene kirchliche Anerkennung der vom König beanspruchten Synodalhoheit ausspricht und ihm ihre Beschlüsse zur Bestätigung vorlegt.[90] Remigius führt den ausgebrochenen

---

[87] Ep.Austras.3, MG.Epp.III, 114 = CCh.SL 117, 409–411; vgl. Louis Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule II, Paris ²1910, 415 f.; 445; 470.

[88] Ep.Austras.3,3, MG.Epp.III, 114,14–19 = CCh.SL 117, 410,14–21: *Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed praecellentissimi regis testimonium, qui erat non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor. Scribitis: ‚Canonicum non fuisse, quod iussit.' Summo fungamini sacerdotio, regionum praesul, custos patriae, gentium triumphator iniunxit. Tanto in me prorupistis felle commoti ut nec episcopatus vestri detuleritis auctori.*

[89] Conc.Galliae 511–695, CCh.SL 148 A, 13,8; 14,32.8.12; 15,8.34; 19,14.19.

[90] Conc.Aurel.a.511: Conc.Galliae 511–695, CCh.SL 148 A, 4,1–10.

Streit mithin kaum als ein nach dem Tod Chlodwigs von einer grundsätzlichen Opposition in die Defensive gedrängter ehemaliger Hofbischof. Eine Kirchenherrschaft des Königs in Gestalt der Verfügung über kirchliche Ämter ist zwischen den Kontrahenten als solche nicht strittig. Die Gegner des Remigius möchten ihre Ausübung jedoch an die Beachtung kirchlicher Rechtsgepflogenheiten gebunden sehen und geben damit sicherlich, wie die Bemühungen der fränkischen Synoden um die Regelung der Besetzung von Bistümern erkennen lassen,[91] einem breiteren Konsens innerhalb der Kirche des Frankenreichs Ausdruck.[92] Remigius selbst dagegen scheint bereit zu sein, dem königlichen Willen als solchem eine unmittelbare Verbindlichkeit zuzuerkennen. Man wird allerdings nicht übersehen dürfen, daß es sich hier nicht um eine theoretische Grundsatzerörterung über Umfang und Grenzen der Königsmacht in der Kirche handelt, sondern um die Diskussion eines konkreten eklatanten Mißgriffs, bei der auf seiten des Remigius sichtlich auch ein gewisses Maß an gekränkter Eitelkeit mitschwingt und ihn zu starrer Positionsbehauptung drängt. Doch klingt auch die grundsätzliche Dimension seiner Stellungnahme an, die Bindung an ein bestimmtes Herrscherbild. Der König, dessen Weisung ihm als verbindlich gilt, war „nicht allein Verkünder, sondern auch Verteidiger des katholischen Glaubens". Das Königsrecht in der Kirche entspricht einer Königspflicht, ihr Schützer und Förderer zu sein, und findet darin Grund und Bedingung. Die von Chlodwig unter Aufnahme des Martinspatroziniums vollzogene christliche Neulegitimierung seines Königtums findet ihre kirchliche Entsprechung in einer christlichen Herrscherideologie, als deren besonders konsequenter Wortführer Remigius hier erscheint. So wie er einst dem jungen heidnischen Herrscher als grundlegende Erfordernis einer gedeihlichen Machtausübung nahegelegt hatte, daß „des Herren Urteil" auf seiner Seite stehe, ist er jetzt davon überzeugt, daß der christlich gewordene, die Kirche fördernde König unmittelbar gottgeleitet sei. Dem entspricht es auch, wenn P. v. Moos darauf hinweisen kann, daß im Trostbrief des Remigius anläßlich des Todes der Schwester des Königs „andeutungsweise . . . die in karolingisch-ottonischer Zeit voll entfaltete Vorstellung der herrscherlichen Christusanalogie" erscheint, sofern der irdische König nicht trauern darf, wenn sich der himmlische über die Aufnahme der Heimgegangenen unter die Vollendeten freut.[93]

Da Remigius als bischöflicher Berater Chlodwigs zweifellos für die Regu-

---

[91] Vgl. dazu Élie Griffe, L'épiscopat gaulois de 481–561: Bulletin de littérature ecclésiastique 79 (1978) 285–300.

[92] Leo von Sens macht auch in seinem in die Zeit Theudeberts I (534–548) fallenden Protestschreiben gegen eine von Childebert I befürwortete Verselbständigung von Melun die Unverbrüchlichkeit kirchlichen Rechts geltend: Leo v. Sens, Ep.ad Childeb., ed. Wilhelm Gundlach (MG.Epp.III) Berlin 1892 = 1957, 438,3–10.19–22 = CCh.SL 117, 490,19–30, 491,41–46.

[93] P. v. Moos (wie Anm.85), 98; zum sachlichen Gesamtzusammenhang vgl. Eugen Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (Vorträge und Forschungen 3), Konstanz 1956, 7–73 = ders., Gallien I (wie Anm.62), 3–71, hier 13–21.

lierung des Verhältnisses von König und Kirche und damit für die Eingliederung der gallischen Kirche in die fränkische Herrschaft eine wesentliche Rolle gespielt hat, muß es zunächst überraschend erscheinen, daß er sich nicht unter den Teilnehmern der bereits erwähnten ersten fränkischen Reichssynode zu Orléans findet, deren Beschlüsse am 10. Juli 511, viereinhalb Monate vor dem Tod Chlodwigs, unterzeichnet wurden. Von den Metropoliten des seinerzeitigen fränkischen Machtbereichs fehlt in den überlieferten Formen der Unterzeichnerliste, abgesehen von den damals wohl vakanten Bischofssitzen Mainz und Köln, außer Remigius und dem Bischof von Trier noch derjenige von Sens. Es dürfte wohl bereits Leo gewesen sein, der außer durch den besprochenen Remigiusbrief – hier allerdings ohne Bezeichnung des Sitzes – zwar erst durch ein eigenes Schreiben aus der Zeit von 534 bis 548[94] und die Unterzeichnerlisten der Synoden von Orléans 533 und 538 belegt ist,[95] dessen Ernennung durch Chlodwig aber Remigius offenbar voraussetzt. Einen Zusammenhang zwischen seinem Fehlen auf der ersten fränkischen Reichssynode und der bei ihm sichtbar werdenden Haltung der Übung der königlichen Kirchenherrschaft gegenüber herstellen zu wollen, wäre allerdings reine Spekulation. Daß aber Remigius im Juli 511 nicht in Orléans zugegen war, muß möglicherweise doch in einem größeren Zusammenhang gesehen werden.

Innerhalb des zentralen fränkischen Machtbereichs zwischen Loire und Rhein ist Reims die westlichste Civitas des Gebietes, das bei der Reichsteilung nach dem Tod Chlodwigs seinem ältesten Sohn Theuderich (511–533) zufiel.[96] Keines der Bistümer dieses Gebietes aber war im Sommer 511 in Orléans vertreten. Unter Umständen zeichnet sich darin eine bereits zu diesem Zeitpunkt gegebene Sonderstellung des zukünftigen Theuderichreiches ab. Es sind gelegentlich Erwägungen darüber angestellt worden, weshalb Theuderich, der bereits vor Chlodwigs Eheschließung mit Chrodichilde geboren war und von dem es in der Überlieferung heißt, er entstamme der Verbindung mit einer Konkubine,[97] bei der Teilung dieses Gebiet erhielt. E. Ewig hat zu erwägen gegeben, daß Erfordernisse der Grenzverteidigung es

---

[94] Leo v. Sens, Ep.ad Childeb., MG.Epp.III, 437 f. = CCh.SL 117, 490 f.

[95] Conc.Galliae 511–695, CCh.SL 148 A, 103, 116; 128,13 f.

[96] Zur Reichsteilung von 511 s. Eugen Ewig, Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511–613): Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1952, Nr. 9, 651–715, hier 651–658 = ders., Gallien I (wie Anm.62), 114–171, hier 114–120; vgl. E. Zöllner (wie Anm.53), Karte 1. Die Angaben der Vita Fidoli 2, ed. Bruno Krusch (MG.SSRer Mer.III), Hannover 1896 = 1977, 428, sind anscheinend ein aus Gregorreminiszenzen gebildetes Konstrukt, das der Vita einen geschichtlichen Rahmen geben soll (vgl. B. Krusch, aaO.427, wobei Anm.3 Glor.conf.37 in 67 zu verbessern ist); als Beleg für eine Zugehörigkeit des 511 in Orléans vertretenen Troyes zum Reich Theuderichs zu welchem Datum auch immer sind sie daher völlig unbrauchbar.

[97] Greg. v. Tours, Hist.II 28, MG.SSRerMer.I 1^2, 74,3; vgl. E. Zöllner (wie Anm.53), 76, Anm.4 und zu den Söhnen Chlodwigs allgemein Eugen Ewig, Studien zur merowingischen Dynastie: Frühmittelalterliche Studien 8 (1974) 15–59, hier 36–38.

hätten geraten erscheinen lassen können, den Osten dem 511 allein schon im Mannesalter stehenden Ältesten der Chlodwigsöhne zuzuweisen.[98] Es ist aber nicht undenkbar, daß er, möglicherweise aus demselben Grund, dieses Gebiet noch zu Lebzeiten Chlodwigs als eigenen Verantwortungsbereich erhalten hatte und darin auch eine Machtbasis besaß, die seine Beteiligung zu gleichem Recht bei der Reichsteilung sicherstellen konnte, bei der gewiß auch Chrodichilde um Einfluß zugunsten ihrer Söhne bemüht gewesen ist. Auf dem austrasischen Teilreichskonzil zu Clermont 535 ist dieser Raum mit den Bistümern Reims, Châlons, Verdun, Metz, Trier und Tongern/Maastricht vertreten,[99] auf einem über einzelne Teilreiche hinausgreifenden Konzil jedoch – anders als die bei der Teilung Aquitaniens 511 und der Liquidierung des Chlodomer- und des Burgunderreichs 524 und 533/4 an das Ostreich fallenden, nicht zum Kontinuitätskern Austrasiens gehörenden Gebiete – erst 549 in Orléans mit Reims, Verdun, Toul, Trier und Tongern/Maastricht[100] = Trajekt über die Maas.

Die gleiche Schärfe der innerkirchlichen Auseinandersetzung, die Remigius in der Frage der angefochtenen Ordination gezeigt hatte, tritt auch in einem Konflikt mit dem Bischof Falko von Tongern/Maastricht an den Tag. Die Vorgänge sind nicht datierbar, ihre näheren Hintergründe nicht zu erkennen. Sie fallen ganz an den Anfang der Amtszeit Falkos, von der sich lediglich feststellen läßt, daß sie ebenso wie die seines Reimser Kontrahenten vor dem austrasischen Teilreichskonzil zu Clermont vom November 535 beendet war. Remigius beschuldigt ihn in dem längsten seiner erhaltenen Briefe[101] der unbefugten Inbesitznahme der Kirche von Mouzon an der Maas etwa 16 km südöstlich von Sedan, die seit jeher den Reimser Bischöfen unterstanden habe.[102] Ehe noch seinen eigenen Jurisdiktionsbereich zu kennen, dringe Falko bereits in einen fremden ein. Er hatte nach dem, was Remigius im einzelnen andeutet, nicht weniger versucht, als Mouzon zu einem gewichtigen Außenposten seines Bistums auszubauen. Er hat dort einen niederen Klerus etabliert, Presbyter ordiniert, Archidiakone eingesetzt und den Vorsteher einer *schola militiaque lectorum*, und das heißt wohl den Leiter einer zur Heranbildung des Nachwuchses für das geistliche Amt eingerichteten Schule bestellt.[103] Zudem nahm Falko auch das der Kirche von Mouzon zugeordnete Kirchengut in Anspruch, indem er die Abgaben der Kolonen

---

[98] E. Ewig, Teilreiche (wie Anm.96), 658 bzw. 120.

[99] Conc.Galliae 511–695, CCh.SL 148 A, 111.

[100] Conc.Galliae 511–695, CCh.SL 148 A, 157–161.

[101] Ep.Austras.4, MG.Epp.III 114–116 = CCh.SL 117, 411–413.

[102] Ep.Austras.4,2, MG.Epp.III 115,8–10 = CCh.SL 117, 411,10–13: *Fas ergo fuit, ut inlicitis ordinationibus tuis a te credideris occupandam loci Mosomagensis ecclesiam quam metropolitani urbis Remorum sub ope Christi sua semper ordinatione rexerunt.*

[103] Ep.Austras.4,3, MG.Epp.III 115,11 f. = CCh.SL 117, 411,14–16: ... *levitas feceris, presbiteros consecraris, archidiaconos institueris, primicerium scholae dares militiaeque lectorum.*

einforderte.[104] Es ist zwar gelegentlich daran gedacht worden, daß es sich hier um Vorgänge im Gefolge der Reichsteilung von 511 gehandelt haben könnte.[105] Doch diese Vermutung beruht auf der unzutreffenden Voraussetzung, Tongern/Maastricht sei dabei nicht wie Reims an das Ostreich Theuderichs, sondern an Chlodwigs jüngsten Sohn Chlothar I (511–561) gefallen.[106] Eher ließe sich an einen Versuch des wahrscheinlich infolge fränkischer Durchsetzung seines Sprengels bereits von Tongern ins Maastal, nach Maastricht ausgewichenen Bistums der Civitas Tungrorum[107] denken, über die Ardennen hinweg maasaufwärts eine stärkere Anbindung an den Bereich ungebrochener romanisch-christlicher Kontinuität zu gewinnen. Doch auch bei dieser Erklärung bleiben wesentliche Fragen offen, so die nach der Rechtsgrundlage, auf die Falko von Tongern/Maastricht sich bei seinem Vorgehen stützt oder stützen zu können meint, oder nach konkreten kirchlich-politischen Gegebenheiten, die es ihm erlaubten, seine Pläne jedenfalls vorübergehend in die Tat umzusetzen – man wird dabei wohl auch die Zeit vor der Eingliederung der im Südwesten sich bis Toul ausdehnenden Francia Rhinensis[108] in das Reich Chlodwigs in Erwägung ziehen müssen. Remigius hält Falkos Übergriff für so schwerwiegend, daß er grundsätzlich eine Amtsenthebung rechtfertigen könnte,[109] räumt ihm aber trotz aller Schärfe des Tons doch eine Rückzugsmöglichkeit ein, sofern er von einer „Anfängerpanne" spricht.[110] Die von Falko vorgenommenen Ordinationen erklärt er für ungültig,[111] beläßt es aber im übrigen bei einem verbalen Protest ohne Ankündigung konkreter Gegenmaßnahmen seinerseits. Daß aber die Kirche von Mouzon in seinem Testament mit einem Legat bedacht wird,[112] legt nahe, daß die Angelegenheit im Sinne der Reimser Kirche bereinigt worden ist.

---

[104] Ep.Austras.4,9 f., MG.Epp.III 115,40–116,2 = CCh.SL 117, 413,54–59: *Mandas, ut audio, colonorum tibi tributa portari, et praecipistis, ut reditus deferantur agrorum. Datur intellegi, quod ecclesiae rem, non ecclesiam concupisti, quando sollicitus exquisitor exposcis, quae ego, ad quem iura veniebant, remisi potius quam quaesivi.*

[105] L. Durchesne III (wie Anm.35), 189.

[106] Dazu s. E. Ewig, Teilreiche (wie Anm.96), 652, Anm.5 bzw. 115, Anm.6.

[107] Zu den frühmittelalterlichen Bewegungen des Bistums vgl. P. C. Boeren, Les évêques de Tongres-Maestricht: Revue de l'histoire de l'église de France 66 (1976) 24–36.

[108] Zur Francia Rhinensis vgl. Eugen Ewig, Die Civitas Ubiorum, die Francia Rhinensis und das Land Ribuarien: Rheinische Vierteljahresblätter 19 (1954) 1–29, hier 10 f. = Siedlung, Sprache und Bevölkerungsstruktur im Frankenreich, hg. v. Franz Petri (Wege der Forschung 49), Darmstadt 1973, 403–446, hier 418 f. = ders., Gallien I (wie Anm.62), 472–503, hier 483 f.

[109] Ep.Austras.4,5, MG.Epp.III 115,22 f. = CCh.SL 117, 412,29–31: . . . *si iuxta maiorum statuta severitatemque discutimur . . ., vester veniet episcopatus in dubium.*

[110] Ep.Austras.4,4, MG.Epp.III 115,18 = CCh.SL 117, 412,23 f.: *sacerdotalis officii tyrocinia.*

[111] Ep.Austras.4,10, MG.Epp.III 116,2 f. = CCh.SL 117, 413,59 f.: *Nolo, te lateat, levitas atque presbiteros, contra ordinem quos fecisti, ab ordine iam remotos.*

[112] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 339,14–16 = CCh.SL 117, 478,132–135: *Delegoque . . . Mosomagensi (sc.ecclesiae) solidos V.*

Als Folge der Reichsteilung von 511 gilt die Erhebung des zuvor der Reimser Civitas zugehörigen Laon zum Bistum.[113] Es wird als solches erstmals in der Unterzeichnerliste der großen gesamtfränkischen Synode zu Orléans vom 28. Oktober 549 faßbar, die einen Archidiakon als Vertreter des Bischofs Gennobaudes von Laon aufführt.[114] Seine Bischofsweihe und zugleich damit die Erhebung Laons zum Bistum sowie dessen Delimination schreibt Hinkmar Remigius zu.[115] Sein Verhalten in der Frage der Ordination des Presbyters Claudius könnte vermuten lassen, daß er wohl auch, anders als Leo von Sens, der sich einer von Childerbert I (511–558) entsprechend den durch die Aufteilung des Chlodomerreiches (524) eingetretenen Gegebenheiten gewünschten kirchlichen Verselbständigung von Melun widersetzt,[116] zu einer solchen Ausgliederung aus seinem Bistum bereit gewesen wäre. Doch das Remigiustestament bestätigt die Behauptung Hinkmars nicht. In ihm erscheint vielmehr die Kirche von Laon noch als *diocesis*, als eine Art früher Großpfarrei des Reimser Bistums.[117] Eine von Remigius vorgenommene Erhebung von Laon zum Bistum könnte daher allenfalls noch nach der Errichtung des Testaments stattgefunden haben.

In der nach einer allgemeinen akzeptierten Annahme von Bruno Krusch[118] um 642 von Jonas von Bobbio, dem Hagiographen Columbans, unter Verwendung lokaler Überlieferung verfaßten Vita des ersten bekannten Bischofs von Arras Vedastes werden diesem neben Beziehungen zu den Königen Chlodwig[119] und Chlothar I[120] auch solche zu Remigius von Reims nachgesagt.[121] Man wird auf jeden Fall für zuverlässige Überlieferung halten dürfen, daß er von diesem zum Bischof von Arras ordiniert worden ist. Das Artois gehört zu dem Landstrich, dessen fränkische Inbesitznahme im zweiten Viertel des fünften Jahrhunderts dem ersten geschichtlich greifbaren salfränkischen König Chlodio zugeschrieben wird.[122] Nach seiner Vita ist Vedastes hier in dem weitgehend entvölkerten Arras nur mehr auf Spuren früherer

[113] Vgl. L. Duchesne III (wie Anm.35) 25.

[114] Conc.Galliae 511–695, CCh.SL 148 A, 161,355 f.: *Medulfus arcidiaconus directus a domno meo Gennobaudi episcopo ecclesiae Lugdunensi Clavato subscripsi.*

[115] Hinkmar, Vita Rem.16, MG.SSRerMer.III, 300,29–301,3.

[116] Leo v. Sens, Ep.ad Childeb., MG.Epp.III 437 f. = CCh.SL 117, 490 f.

[117] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 337,4–7 = CCh.SL 117, 475,30–34: *Vas argenteum ... inter te, heres mea (= Remensis ecclesia) et diocesim tuam aecclesiam Lugdunensem ... distribui.* Vgl. A. H. M. Jones/P. Grierson/J. A. Crook (wie Anm.21), 367 f. Als seine diocesis bezeichnet auch Leo von Sens die Kirche von Melun (Ep.ad Childebert., MG.Epp.III, 437,35 = CCh.SL 117, 490,15). Zum Sprachgebrauch vgl. Karl Müller, Parochie und Diözese im Abendland in spätrömischer und merowingischer Zeit: Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft 32 (1933) 148–185.

[118] Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis, ed. Bruno Krusch (MG.SSRerGer.37), Hannover/Leipzig 1905, 295.

[119] Vita Vedastis 3, MG.SSRerGer.37, 311.

[120] Vita Vedastis 7, MG.SSRerGer.37, 314–316.

[121] Vita Vedastis 3; 5, MG.SSRerGer.37, 311,22–24; 313,3–8.

[122] Greg. v. Tours II 9, MG.SSRerMer.I 1^2, 58,1–9; vgl. E. Zöllner (wie Anm.53), 28.

kirchlicher Präsenz in Gestalt einer verfallenen Kirche gestoßen,[123] und seine Tätigkeit bedeutete einen Neubeginn, für den er auch den Auftrag zur Frankenmission erhalten haben soll.[124] Noch tiefer im fränkischen Bereich wird in Tournai, dem Zentrum der ursprünglichen salfränkischen Teilherrschaft Chlodwigs, mit Eleutherius erstmals ein Bischof faßbar. Er war ein Altersgenosse Medards, der ihm schon als Kind prophezeit haben soll, daß er im Alter von dreißig Jahren Bischof werde, was sich dann mit seiner Erhebung zum Bischof von Tournai auch bewahrheitet habe.[125] Als vaticinium ex eventu genommen, wird man diese Angabe der Vita Medards wohl verwerten dürfen und kommt damit für Eleutherius auf den Anfang des sechsten Jahrhunderts als ungefähres Datum des Amtsantritts.[126] Die metropolitane Zuständigkeit für seine Ordination mußte wie für die des Vedastes bei Remigius liegen. Man wird ihn in beiden Fällen aber gewiß nicht einfach nur als Weihespender ansehen dürfen, muß in ihm vielmehr die treibende Kraft eines Versuchs sehen, mit solchen Ordinationen die Bistumsorganisation in den fränkischen Landnahmeraum hinein vorzuschieben und damit im raschen Anschluß an den Übertritt Chlodwigs kirchlicherseits sowohl verlorenen Boden zurück- als neuen hinzuzugewinnen. Remigius erscheint so als Organisator eines Missionsvorstoßes, der den Religionswechsel Chlodwigs sogleich in einem größeren Rahmen fruchtbar zu machen versuchte. Allerdings erwies er sich dann doch als verfrüht. Seine Positionen wurden nicht gehalten; das Bistum Arras ging in dem im Verlauf des sechsten Jahrhunderts neugegründeten Bistum Cambrai auf, und Tournai wurde nach 575 mit Vermand vereinigt, das seinerseits schon von St. Quentin auf Noyon zurückgewichen war.

Andeutungen des Avitus von Vienne[127] sowie die Tatsache, daß zur Zeit

---

123 Vita Vedastis 6, MG.SSRerGer.37, 314.

124 Vita Vedastis 5, MG.SSRerGer.37, 313,5–8: *fuit tandem consilii ut Atravatum urbem eum (sc. Vedastem) pontificem faceret (sc. Remigius), quo Francorum gentem ad baptismi gratiam paulatim docendo ac de industria monendo adtrahere curaret.*

125 Vita Medardis 2, MG.AuctAnt.IV 2, 68,14–18.

126 Von Medard heißt es, er sei in hohem Alter verstorben (Greg. v. Tours, Hist.IV 19, MG.SSRerMer.I 1^2, 152,1 f.; Vita Medardis 25, MG.AuctAnt.IV, 2,71,11 f.). Das Todesdatum wird meist gegen Ende der Herrschaft Chlothars I (511–561), um 560, angesetzt, weil dieser ihn in Soissons hat beisetzen und den Bau einer Basilika über seinem Grab in Angriff nehmen lassen, die dann aber erst unter seinem Sohn Sigibert I. (561–575) vollendet wurde (Greg. v. Tours, Hist.I 1^2, 152,2–5). Da jedoch über dem Grab zunächst eine Holzkapelle stand (Greg. v. Tours, In glor.conf.93, MG.SSRer Mer.I 2^2, 357,21–358,1), könnte auch ein größerer zeitlicher Abstand zwischen Medards Tod einerseits und dem Baubeginn der Basilika sowie dem Tod Chlothars andererseits gelegen haben. Gegen 550 hat Medard jedoch noch Radegunde, als diese sich von ihrem Gemahl Chlothar getrennt hatte und dem geistlichen Leben zuwandte, konsekriert: Venantius Fortunatus, Vita Radegundis 12, ed. Bruno Krusch (MG.Auct Ant.IV 2), Berlin 1885 = 1961, 41,20–31; zum Datum vgl. E. Ewig, Dynastie (wie Anm.97), 56 f. Ein ungefährer Ansatz seines Todesdatums auf 555 und eines Sterbealters von rund achtzig Jahren führt so für seinen und seines Altersgenossen Eleutherus dreißigstes Lebensjahr auf etwa 505.

127 Avitus von Vienne, Ep.46, MG.AuctAnt.VI 1, 75,2–4.

der Taufe Chlodwigs eine seiner Schwestern bereits arianische Christin war,[128] zeigen, daß auch christliche Einflüsse gotisch-arianischen Ursprungs in der Umgebung des aufstrebenden Frankenherrschers wirksam gewesen sind. Das wirft die Frage auf, ob sich nicht auch Remigius mit solchen Einflüssen hat auseinandersetzen müssen. Die Legendenbildung hat das Bedürfnis empfunden, diese Frage mit Ja zu beantworten. Sie zeigt ihren Heiligen in einer Auseinandersetzung mit einem streitbaren Arianer, aus der er bezeichnenderweise nicht aufgrund theologischer Argumente, sondern infolge seiner Wundermacht als Sieger hervorgeht.[129] Tatsächlich wird wohl zumindest in einem gewissen Umfang eine apologetisch-polemische Stellungnahme gegenüber arianischen Einflüssen aus dem Westgotenreich für Remigius unumgänglich gewesen sein. Doch ernst zu nehmende Quellen dazu gibt es nicht. Auch daß die Reimser Überlieferung ihrem Bericht von der Taufe Chlodwigs einen leisen antiarianischen Beiklang habe geben wollen, wenn sie den König den allmächtigen Gott „in Dreifaltigkeit" bekennen läßt,[130] ist eine unbegründete Vermutung; denn die Taufe als „Dreifaltigkeitssakrament"[131] wird auch in der arianischen Kirche auf das trinitarische Bekenntnis hin vollzogen und dementsprechend von der lateinischen katholischen Kirche anerkannt, und es ist nicht das Verfehlen der Dreiheit, sondern der Einheit Gottes, das man den Arianern vorwirft.

Wenigstens in einem kleinen Ausschnitt sichtbar wird dagegen die theologische Denkwelt des Remigius in einem anderen Bereich. Hinkmar überliefert eine von ihm verfaßte Weiheinschrift eines eucharistischen Kelchs:[132]

> Leben schöpfe hieraus das Volk vom heiligen Blute,
> Welches der ewige Christus aus seiner Wunde verströmt hat.
> Ein löst dem Herrn sein Gelöbnis Remigius der Bischof.

Bestimmender Inhalt dieses kurzen eucharistischen Textes ist die lebensspendend sich mitteilende Gegenwart Christi in der Eucharistie. Eine Opfervorstellung klingt demgegenüber nicht an. Die Wirklichkeit der angesprochenen Gegenwart Christi gründet in der Identität seines eucharistischen Blutes mit seinem historischen Blut. Es ist im Sinne der Idiomenkommunikation zugleich auch der „ewige Christus", Christus nach seinem göttlichen Wesen, der darin zugegen ist; denn die perfektivische Aussage vom Verströmen des Blutes aus der Passionswunde erlaubt es nicht, in der Wendung vom „ewigen Christus" den Ausdruck einer „symbolischen" Präsenzvorstellung zu sehen. Auf welche Weise das heilige Blut im eucharistischen Kelch als

---

[128] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 78,2–4.

[129] Hinkmar, Vita Rem.21, MG.SSRerMer.III, 313,21–314,15.

[130] Greg. v. Tours, Hist.II 31, MG.SSRerMer.I 1^2, 77,14: *rex omnipotentem Deum in Trinitate confessus;* vgl. P. de Puniet (wie Anm.65), 398.

[131] Caesarius von Arles, Sermo 151,1, ed. Germain Morin (CCh.SL 103), Turnhout 1953, 478: *trinitatis sacramentum.*

[132] Hinkmar, Vita Rem.2, MG.SSRerMer.III, 262,23–25 = CCh.SL 117, 473: *Hauriat hinc populus vitam de sanguine sacro /Iniecto, aeternus quem fudit vulnere Christus. / Remigius reddit Domino sua vota sacerdos.*

jenes Blut zu denken ist, das Christus verströmt hat, kommt allerdings in der epigrammatischen Kürze des Textes nicht zur Sprache. Doch in seiner direkten Gleichsetzung wird sicherlich ein „metabolisches" Verständnis, eine Wandlungsvorstellung, wie sie Ambrosius vertreten hat,[133] wirksam sein. Auf jeden Fall aber bekundet Remigius im eucharistischen Realismus dieser Kelchinschrift ein auf Paschasius Radbertus vorausweisendes Interesse eucharistischer Frömmigkeit, wie es sich in der theologischen Explikation der mittelalterlichen Eucharistielehre durchsetzen wird.

In einem Nachtragssatz zu seinem Testament hat Remigius die auf einem Friedhofsgelände südlich der Stadt gelegene Basilika der Reimser Lokalheiligen Timotheus und Apollinaris zu seiner letzten Ruhestätte bestimmt.[134] Seine Beisetzung ist dann jedoch in einer unmittelbar benachbarten, dem Christophorus geweihten kleinen Kirche erfolgt. Die Gründe dafür sind nicht auszumachen, und die Legende hat die Ortswahl mit dem geläufigen Wundermotiv der Selbstbestimmung des Bestattungsortes durch den Leichnam des Heiligen erklärt.[135] Die Christophoruskirche ist dadurch sehr bald zur Remigiuskirche geworden.[136] Vor dem Jahre 585, in dem das Fest der Translation des Heiligen am 1. Oktober bereits für Metz belegt ist,[137] wurde sie erweitert und dabei die Grabstätte in eine Krypta hinter dem Altar verlegt.[138] Bereits bei der Beulenpestepidemie des Jahres 543 erwartete man in Reims die Hilfe des heiligen Bischofs. Für Bischof Nicetius von Trier (525/6 – nach 561) ist gegen 560 die Wundererwartung am Remigiusgrab eine geläufige Erscheinung, und er nennt Remigius und Medard von Soissons auf einer Stufe mit dem Merowingerpatron Martin von Tours und den berühmten gallischen Heiligen Germanus von Auxerre, Hilarius von Poitiers und Lupus von Troyes.[139] Zusammen mit Martin von Tours, Germanus von Auxerre und Dionysius von Paris werden Remigius und Medard von Venantius Fortunatus aufgeführt,[140] und er weiß auch von der Errichtung eines den Apostelfürsten Petrus und Paulus sowie Martin und Remigius geweihten

---

[133] Vgl. Ambrosius, De sacr.IV 23, ed. Otto Faller (CSEL 73), Wien 1955, 56,22–24: *Et ante verba Christi* (= den Einsetzungsworten) *calix est vini et aquae plenus; ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis efficitur qui plebem redemit.*

[134] Hinkmar, Vita Rem.32, MG.SSRerMer.III, 340,7–9 = CCh.SL 117, 479,162–164.

[135] Hinkmar, Vita Rem.24, MG.SSRerMer.III, 319,24–320,12. Vgl. Karl Heinrich Krüger, Königsgrabkirchen (Münstersche Mittelalter-Schriften 4), München 1971, 76–84.

[136] Greg. v. Tours, Hist.IX 14; X 19, MG.SSRerMer.I 1^2, 428,22; 512,8 f.; 513,8; vgl. In glor.conf.78, MG.SSRerMer.I 2^2, 345,3–20.

[137] Greg. v. Tours, Hist.VIII 21, MG.SSRerMer.I 1^2, 387,19–21. Vgl. Martyrologium Hieronymianum AASS.Nov.II 2,534.

[138] Hinkmar, Vita Rem.25, MG.SSRerMer.III, 321,13–27.

[139] Ep.Austras.8,15–17, MG.Epp.III, 121,23–38 = CCh.SL 117, 421,96–422, 117. Zum Remigiuspatrozinium im Bistum Trier vgl. Eugen Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954 = Aalen 1973, 159 und Karte 3.

[140] Venantius Fortunatus, Vita s.Martini IV 621–639, ed. Friedrich Leo (MG. AuctAnt.IV 1), Berlin 1881 = 1961, 367 f.

Oratoriums durch einen Zeitgenossen namens Trasarich zu berichten,[141] den man allgemein als Bischof von Toul anspricht.[142]

Es ist darauf hingewiesen worden, daß mit Toul und Metz die neben Reims am frühesten greifbaren Orte des Remigiuskultes außerhalb der Reimser Kirchenprovinz liegen.[143] Wichtiger scheint indessen, daß sie wie Reims zum austrasischen Reichsteil gehören. Als dessen Königssitz wurde Reims zur Zeit der zweiten austrasischen Dynastie (561–612) durch Metz abgelöst. Was Gregor von Tours eher beiläufig von dem hier Mitte der achtziger Jahre des sechsten Jahrhunderts begangenen Remigiusfest berichtet, läßt erkennen, daß es einen beträchtlichen Rang gehabt haben muß. Alle Welt und insbesondere die führenden Männer samt dem Herzog des Moseldukats an der Spitze – die wenige Tage später auf einer Reichsversammlung in Niederblessingen in den Ardennen (Basbellain im nördlichen Luxemburg) gegenwärtige Königsfamilie hält sich offenbar nicht in der Stadt auf – finden sich zur Feier mit dem Bischof zusammen.[144] Daß der Kult des Reimser Heiligen gerade in Metz und in den Jahren, in denen die Königinmutter Brunichild sich auf dem Wege zum Höhepunkt ihrer die Geltung des Königtums gegenüber dem Adel behauptenden Macht als herausragende Vertreterin der austrasischen Dynastie befindet, ein solches öffentliches Gewicht hat, ist wohl doch bemerkenswert. Dazu kommt die eigenartige Zusammenstellung der Patrozinien bei der Oratorienweihe in Toul durch Bischof Trasarich, der mit dem Erzieher des bei Herrschaftsantritt noch im Kindesalter befindlichen Königs Childebert II (575–596), Gogo, in Kontakt gestanden hat.[145] „Ersichtlich liegt hier ein Programm", so hat W. von den Steinen dazu vermerkt, und er hat es im Zusammentreten der „großen Apostel der römischen, der gallischen, der fränkischen Kirche" beschlossen gesehen.[146] Zutreffender aber wird man es wohl erfassen, wenn man dabei in Martin den Patron des Merowingerhauses und -reiches und in Remigius in Entsprechung dazu denjenigen Austrasiens, des am frühesten feste Form gewinnenden merowingischen Teilreichs,[147] und des hier herrschenden Zweigs der Dynastie erkennt. Bei aller Spärlichkeit und Zufälligkeit der Quellen gibt sich hier doch deutlich eine politische Dimension zu erkennen, die dem frühen Remigiuskult zeitweilig offenbar zugewachsen ist. Sie ist wohl auch der Grund dafür, daß man die erhaltenen Remigiusbriefe der Sammlung der Epistulae Austrasicae vorangestellt hat. Es klingt so im Nachleben des Remigius jenes gleiche Thema fort, das eine Dominante seines bischöflichen Wirkens war: Kirche und Frankenherrschaft.

---

141 Venant.Fort., Carm.II 13, MG.AuctAnt.IV 1, 41 f.
142 Vgl. L. Duchesne III (wie Anm.35), 63.
143 W. v. d. Steinen (wie Anm.4), 434, Anm.7 f.
144 Greg. v. Tours, Hist.VIII 21, MG.SSRerMer.387,14–388,5.
145 Ep.Austras.16, MG.Epp.III, 130 = CCh.SL 117, 434 f.
146 W. v. d. Steinen (wie Anm.4), 434 f.
147 Vgl. E. Ewig, Teilreiche (wie Anm.96), 554 f. bzw. 156 f.

David Hume (1711–1776)

Von Eilert Herms

„Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhaltes der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde".[1] Es ist diese „unendlich wichtige Bestimmung" gewesen, die das Prinzip Erfahrung zum Fundament des neuzeitlichen Bewußtseins gemacht hat: Was gültig ist und daß es gültig ist, ergibt sich nicht mehr aus der Tradition und ihrer Autorität, sondern aus der Erfahrung und ihrer Evidenz, die selber zum Medium und Kriterium des Phänomens der Tradition werden. Keimstätte dieses neuen Geistes und Geburtsort der von ihm inspirierten bürgerlichen und schließlich industriellen Gesellschaft sind die Britischen Inseln gewesen. Zunächst hatte Francis Bacon (1561–1626) Erfahrung zum Fundament einer von Menschen technisch (gewerblich) verwertbaren Erkenntnis der äußeren Natur (Physik) erklärt, die dann in den Werken Isaak Newtons (1643–1727) ihre Triumphe feierte. Damit hatte sich das neue Denken in einem Bereich etabliert, in dem es noch nicht zum offenen Konflikt mit der auf die Metaphysik und die Bestimmung des menschlichen Lebens konzentrierten Tradition kommen mußte. Nachdem aber durch Descartes (1596–1650) die Geltung traditioneller *Metaphysik* kraft bloßer Autorität einmal in Zweifel gezogen war, hatten dann John Locke (1632–1704) und George Berkeley (1685–1735) auch hier Erfahrung als Wahrheitsquelle und -kriterium zur Geltung gebracht. Und schließlich hatte das Jahrhundert der religiösen und politischen Wirren das Bewußtsein dafür geschärft, daß – wie es Alexander Pope (1688–1744) in seinem „Essay of Man" (1733/34) programmatisch und zündend formulierte – der Mensch selber, seine Stellung im Kosmos und die Bedingungen seines sozialen Lebens, in diesem Sinne also die *Ethik*, das eigentliche und umfassendste Thema menschlicher Erkenntnis sei. Auch dieses umfassendste Thema nach den Grundsätzen der Erfahrungserkenntnis durchzuführen und damit auch die Anthropologie zu demselben Rang einer auf Erfahrung begründeten Wissenschaft zu erheben, den die Physik schon durch Newton erhalten hatte, das wurde zum erklärten Ziel der wissenschaftlichen Lebensarbeit David Humes (1711–1776).

Mit dieser „Science of Man", die er *methodisch* analog zur Newtonschen

---

[1] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (1830) § 7.

Physik und *inhaltlich* als für Physik und Metaphysik grundlegend, beide umfassend, konzipierte, meinte Hume zu einem in sich geschlossenen Ganzen[2] von empirischer Welterkenntnis überhaupt vorstoßen zu können. Tatsächlich war mit seinen Schriften dann die Summe der Grundsätze empirischer Wissenschaft gezogen. Mit A. Smith (1723–1790), dem persönlichen Freund Humes, setzt die über J. Bentham (1748–1832), J. St. Mill (1806–1873) und Ch. Darwin (1809–1882) bis zu H. Spencer (1820–1903) reichende Reihe klassischer Autoren ein, die in ihren Schriften diese empirischen Grundsätze auf die Gebiete der Ökonomie, Politik (Jurispudenz), Biologie und Soziologie anwenden und damit den noch zu Lebzeiten Humes einsetzenden, sich im Geiste des Empirizismus vollziehenden Wandel der bürgerlichen zur industriellen Gesellschaft[3] begleiten.

Die literarische Hinterlassenschaft Humes zerfällt sachlich in vier Komplexe: *Erstens* in die biographischen[4] Zeugnisse: Briefe[5] und die von Hume selbst vier Monate vor seinem Tode verfaßte Kurzbiographie „My own life."[6] *Zweitens* in die Systematischen Hauptschriften, die ihrerseits zwei parallele Gruppen bilden: nämlich „A Treatise of Human Nature" in drei Büchern: „Of the Understanding", „Of the Passions" und „Of Morals" (1739/40)[7] und die drei späteren, jeweils das Thema eines dieser drei Bücher neu behandelnden Schriften: „Philosophical Essays concerning Human Understanding" (1748),[8] „An Inquiry concerning the Principles of Morals" (1751),[9] „A Dissertation on the Passions" (1757).[10] *Drittens* in die sechsbändige

---

[2] Im „Abstract" (vgl. u. Anm. 7) heißt es im Blick auf den „Treatise" ausdrücklich: „This treatise, therefore, of human nature seems intended for a system of the sciences", Tr I (vgl. u. Anm. 7) 338.

[3] Vgl. David S. Landes, Der entfesselte Prometheus (1969), dt. Köln 1973, 52 ff.

[4] Dieser Aufsatz verdankt viel der großen, materialreichen Biographie von Ernest Campbell Mossner: The Life of David Hume, Oxford 1954, 2. Aufl. Oxford 1980 (im folgenden: Mossner).

[5] J. Y. T. Greig (Hg.), The Letters of David Hume, 2 Bde., Oxford 1932; R. Klibansky/E. C. Mossner (Hg.), New Letters of David Hume, Oxford 1954.

[6] In: Th. H. Green/Th. H. Grose (Hg.): David Hume. The Philosophical Works, 4 Bde., London 1874 f. (im folgenden: PhW); Bd. 3, 1–8. Auch im EMPL (s. u. Anm. 13) 607–616.

[7] In: PhW 1. – Wichtig ist die hierzu von Hume nachträglich veröffentlichte kleine Schrift: „An Abstract of a late philosophical performance, entitled A Treatise of Human Nature etc." London 1740. Neuausgabe durch J. M. Keynes/P. Sraffa, Cambridge 1938. – Treatise und Abstract werden hier zitiert nach: David Hume. A Treatise of Human Nature, Book I, hg. von D. G. C. Macnabb, London 1962 (3. Aufl. 1970), im folgenden: Tr I; Books II und III, hg. von Páll Árdal, London 1972, im folgenden: Tr II.

[8] Seit dem Erscheinen in der Sammelausgabe: Essays and Treatises on several Subjects by David Hume, London 1758, trägt diese Schrift den Titel: An Inquiry concerning Human Understanding; jetzt in: PhW 4, 3–135.

[9] PhW 4, 169–288. – Diese und die in der vorigen Anmerkung genannten Schrift jetzt am leichtesten zugänglich in der Ausgabe durch L. A. Selby-Bigge: Enquiries Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals by David Hume, Oxford 1902; anastatischer Neudruck Oxford 1972 (im folgenden: SB).

[10] PhW 4, 49–166.

„History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688" (1754–1762),[11] die Hume wie alle Geschichte als Hilfswissenschaft der „Science of Human Nature" betrachtete; ihre „records of wars, intrigues, factions and revolutions" sah er als Quelle von Materialien an, „from which we may form our observations and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour"; als „so many collections of experiments, by which the politician or moral philosopher fixes the principles of his science" in derselben Art, wie sich der „natural philosopher" auf Naturbeobachtungen stützt.[12] *Viertens* in Studien, die einzelne Teilbereiche der „science of man" betreffen, insbesondere Ästhetik, Entwicklung der Kultur und Wissenschaft, Politik, Ökonomie und Religion.[13] Mit diesem zuletzt genannten, uns hier besonders interessierenden Gebiet befaßt sich Hume in folgenden Schriften: „Of Superstition and Enthusiasm",[14] „A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh, Containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintaind in a Book lately publish'd intituled, A Treatise of Human Nature",[15] „Of Miracles",[16] „Of a particular Providence and of a future State",[17] „Of National Characters",[18] „The Natural History of Religion",[19] „Dialogues concerning natural Religion",[20] „Of Suicide"[21] und „Of the Immortality of the Soul".[22]

1. D. Hume wurde am 26. April (o.s.) 1711 in Edinburgh als drittes und jüngstes Kind des Advokaten und Landbesitzers Joseph Home[23] of Ninewells und seiner Frau Katherine, geb. Falconer, geboren. Die Homes of

---

11 Neuausgabe in acht Bänden, Edinburgh 1792. Jetzt: Abridged and with an Introduction by R. W. Wilcup, Chicago/London 1975.

12 SB 83 f.

13 Hume veröffentlichte drei Essay-Sammlungen, davon die erste in mehreren Auflagen, die in Umfang und Zusammenstellung voneinander abweichen: a) Essays Moral and Political, 2 Bd., Edinburgh 1741/42, b) Political Discourses, Edinburgh 1752, c) Four Dissertations, London 1757. Alle diese Arbeiten erschienen erstmals 1758 gesammelt: Essays and Treatises on several Subjects by David Hume, London 1758. Diese vollständige Sammlung ist dann mehrfach neu aufgelegt worden, zuletzt posthum 1777. Alle diese Arbeiten Humes sind jetzt am leichtesten zugänglich in: PhW 3 und 4 oder in der von der Oxford-University-Press veranstalteten Ausgabe: D. Hume, Essays. Moral, Political and Literary, 1903, 1963, danach noch mehrfach (im folgenden: EMPL).

14 EMPL 75 ff.

15 Hg. von E. C. Mossner/J. V. Price, Edinburgh 1967.

16 SB 109–131.

17 SB 132–148.

18 EMPL 202 ff.

19 PhW 4, 309–363.

20 PhW 2, 377–468. – Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von F. Paulsen, Philosophische Bibliothek, Bd. 36, Leipzig 1894.

21 EMPL 585 ff.

22 EMPL 597 ff.

23 Hume war der erste, der seinen Familiennamen der Aussprache entsprechend „Hume" schrieb.

Ninewells, so benannt nach dem Landgut Ninewells in der Gemeinde Chirnside in der Grafschaft Berwickshire, waren einer der Seitenzweige der Familie des Earl of Home, die in Berwickshire bis ins 12. Jahrhundert hinein nachweisbar ist. Ebenso gehört die Familie der Mutter zu einem alteingesessenen Geschlecht. In beiden Familien war der Advokatenberuf Tradition; in der ferneren Verwandtschaft finden sich auch Geistliche. Politisch gehört die Familie zu den Whigs, zu den Befürwortern der Revolution von 1688, der Union Schottlands mit England von 1707 und der Thronnachfolge des Hauses Hannover (1714). Das religiöse Leben richtet sich ohne Überschwang nach den Regeln der presbyterianischen Church of Scotland. – 1722 bezog David zusammen mit seinem Bruder John die Universität Edinburgh und absolvierte dort den vierjährigen Grundkurs (Alte Sprachen, Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik), der gewöhnlich mit dem Magistergrad abschloß. Hume verließ aber 1725/26 – vermutlich aus familiären Gründen – die Universität schon vor dem Erwerb dieses Grades. Jahre des privaten Studiums schlossen sich an. Sie waren vor allem durch den Konflikt geprägt zwischen der Notwendigkeit, sich für eine berufliche Stellung zu qualifizieren, die ihm seinen Lebensunterhalt sicherte, und der schon auf der Universität entwickelten Neigung zu einem ganz den Wissenschaften gewidmeten Leben. Zunächst versuchte Hume, sich in der zeitüblichen Verbindung von privater Lektüre und dem Sammeln praktischer Erfahrungen in einem Lehrverhältnis auf eine juristische Karriere vorzubereiten. Er eignete sich auch soviel juristische Kompetenz an, daß ihm später (1746) im Gefolge des Generals St. Clair die offizielle Stellung des „Judge-Advocate" in einem Expeditionscorps übertragen werden konnte. Aber schon während dieser juristischen Ausbildungszeit setzte er seine auf der Universität begonnenen philosophischen und literarischen Studien fort, und zu ihren Gunsten gab er 1729 – vermutlich bestimmt und unterstützt durch seinen väterlichen Freund, den Advokaten und Landbesitzer Henry Homes of Kames – das juristische Fach auf und widmete sich jetzt ausschließlich philosophischen Untersuchungen: der Grundlegung eines neuen Systems, dessen Umrisse ihm schon seit den Universitätsjahren vorgeschwebt hatten.[24] Aber die einseitige Lebensführung dieser Phase ungeduldiger Arbeit war bald von Beschwerden teils körperlicher, teils psychischer Art begleitet. Insbesondere stellte sich eine quälende Artikulationshemmung ein: „I had no hope of delivering my opinion with such Elegance and Neatness as to draw to the Attention of the World".[25] Damit wird eines der fundamentalen Arbeitsziele Humes sichtbar: die Herausführung der Philosophie aus der Abgeschlossenheit der Schule durch ihre Verbindung mit der Literatur. Es zeigt sich, daß das Bemühen, Philosophie zum literarischen Ereignis zu machen, ursprüng-

[24] In dem für die posthume Ausgabe seiner Philosophischen Schriften bestimmten „Advertisement" sagt Hume über seinen Treatise: „ . . . a work which the Author had projected before he left College, and which he wrote and published not long after", SB 2.

[25] Mossner 66.

lich nicht Erleichterung, sondern Erschwerung war. Die Schwierigkeiten ließen den Gedanken an „something more effectual, than I had hitherto try'd"[26] aufkommen und führten zu dem Entschluß, in ein Handelshaus in Bristol einzutreten. Aber schon die Reise über London bot Gelegenheit zu gründlicher, befreiender Selbstbesinnung[27] und so begab sich Hume schon nach wenigen Monaten – die Beschäftigung in Bristol hatte sich schnell als völlig „unpassend"[28] erwiesen – nach Frankreich, mit der Absicht, in Zurückgezogenheit seine Studien fortzusetzen und abzuschließen.[29] Nach Aufenthalten in Paris und Reims fand Hume in La Flèche (Anjou) den Ort, der diejenige Verbindung von Ruhe, Wohlfeilheit und besten wissenschaftlichen Arbeitsbedingungen (in Gestalt der Bibliothek des örtlichen Jesuitenkollegs)[30] bot, die es ihm ermöglichte, bei sparsamster Lebensführung und konzentrierter Arbeit den langgeplanten „Treatise of Human Nature" niederzuschreiben.[31] – 1737 kehrte Hume nach England zurück. Zunächst nach London, um den Druck der beiden ersten Bücher des Treatise zu überwachen, und dann Anfang 1739 nach Edinburg bzw. Ninewells. Die folgenden sechs Jahre in Schottland bescherten Hume zwei Enttäuschungen und eine Genugtuung: Die erste Enttäuschung bestand in dem literarischen Mißerfolg des Treatise. Im Untertitel hatte Hume sein Werk als Durchführung der jüngst von Pope mit erheblicher Resonanz erhobenen Forderung „account for moral, as for natural things"[32] empfohlen und im Blick auf die hitzige Debatte zwischen Deisten[33] und Verteidigern der offenbarten Religion[34] hatte Hume den Eindruck gehabt: „My Principles are . . . so remote from all the vulgar Sentiments on this Subject, that were they to take place, they would produce almost a total Alternation in Philosophy . . .".[35] Tatsächlich aber löste die Veröffentlichung nur das allergeringste und überwiegend negative Echo aus, obwohl – oder weil? – Hume den anstößigen Abschnitt „Of Miracles" zurückbehalten hatte.[36] „Never literary attempt was more unfortu-

---

[26] Mossner 80.

[27] Mossner, 81 ff., nimmt an, daß Hume die Krise durch eine Art Selbstanalyse überwunden habe.

[28] EMPL 608.

[29] EMPL 608.

[30] In ihm war Descartes erzogen worden.

[31] EMPL 608 f.

[32] Mossner 76.

[33] Besonders: Matthew Tindale, Christianity as old as the Creation: Or, The Gospel a Republication of the Religion of Nature, London 1731.

[34] Besonders Joseph Butler, The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature, London 1736 – Hume versuchte, in London Butler vorgestellt zu werden und ihm ein Exemplar des Treatise zuzuschicken, und bewahrte eine lebenslange Hochschätzung der Schriften Butlers. Es ist Butlers Position, die in Humes „Dialogues concerning Natural Religion" von Cleanthes vertreten wird; Philo vertritt Humes eigene Position (vgl. Mossner 112 ff.).

[35] Mossner 113. – Im Abstract sagt Hume über den Treatise: „Throughout of this whole book, there are great pretensions to new discoveries in philosophy" (Tr I 352).

[36] Mossner 112 ff., 117 ff.

nate than my Treatise of Human Nature. It fell *dead-born from the press*, without reaching such distinction as ever to excite a murmur among the zealots".[37] Das Ziel einer zehnjährigen Anstrengung war fürs erste verfehlt. – Die Schrift erregte aber immerhin so viel Aufmerksamkeit, daß auch ein zweiter Versuch Humes bzw. seiner Freunde, ihm zu einer literarischen Existenzgrundlage zu verhelfen, fehlschlug: Die Kandidatur für den Lehrstuhl „of Ethics and Pneumatical Philosophy" (Metaphysik) an der Universität Edinburg.[38] Gegen eine vom rechten Flügel der Edinburger Geistlichkeit in Umlauf gebrachte Verdächtigung Humes wegen „Heresy, Deism, Scepticism, Atheism etc. etc."[39] versuchte dieser sich zwar durch eine Flugschrift selber zu verteidigen,[40] sah sich dann aber doch im Juni 1745 zum Rückzug seiner Kandidatur gezwungen. – Die große Genugtuung dieser Jahre bestand in dem eindeutigen buchhändlerischen Erfolg der 1741/42 veröffentlichten „Essays Moral and Political". Hume sah sich dadurch in dem Urteil bestätigt, daß der Mißerfolg des Treatise „had proceeded more from the manner than the matter".[41] Die Erfahrung, einen das Publikum erreichenden Stil gefunden zu haben, führte zu dem Plan einer möglichen Neuformulierung der Philosophie des Treatise. Diese hat Hume dann in den 50er Jahren vorgelegt. Zunächst war aber die Sicherung der materiellen Existenz noch nicht gefunden. Dieses Problem führte Hume zwischen 1745 und 1749 in eine Reihe von Stellungen, in denen er – abgesehen von Erfahrungen der großen Welt und lebenslangen Freundschaften – die finanziellen Mittel erwarb, die ihm 1749 die Erfüllung seines Jugendwunsches nach einem einigermaßen auskömmlichen unabhängigen Leben im Dienste der Literatur und Wissenschaft ermöglichten: 1745 übernahm Hume eine Tutorenstelle bei dem Herzog von Anandale, die aber wegen persönlicher Unstimmigkeiten schon nach einem Jahr wieder aufgegeben wurde. Im Frühjahr 1746 trat er in die Stellung eines Sekretärs, später zugleich eines auch vom Staat besoldeten „Judge-Advocate" beim General St. Clair ein, der zunächst den Auftrag hatte, mit einem Expeditionscorps den nordamerikanischen Siedlern gegen die Franzosen zu Hilfe zu kommen, als aber dieser Plan sich zerschlug, im Spätsommer 1746 zu einem Angriff auf Lorient in der Normandie beordert wurde. An diesem kurzen Feldzug nahm Hume teil. Im Herbst des kommenden Jahres nahm Hume auf Einladung des Generals abermals als sein Sekretär an einer militärischen Gesandschaft nach Wien und Turin teil.[42]

---

[37] EMPL 608.
[38] Mossner 153 ff.
[39] Mossner 156 f.
[40] S. o. Anm. 15.
[41] Mossner 140.
[42] Die Reise führte über die Niederlande, Köln, Frankfurt, Regensburg, donauabwärts nach Wien und von dort über die Steiermark, Kärnten, Tirol, die Lombardei nach Mantua, Mailand und Turin, dann über Lyon und Paris zurück nach London. Über Deutschland heißt es in Humes Reisetagebuch: „Germany is undoubtedly a very fine Country, full of industrious honest People, and were it united, would be the greatest Power ever was in the World. The common People are here almost everywhere much

Während dieser Reise las Hume die soeben erschienene Schrift Montesquieus „L'Esprit des Loix". Umgekehrt beeindruckten Montesquieu die 1748 in der 3. Auflage erschienen Essays Humes so sehr, daß er einen Schriftwechsel mit Hume eröffnete.[43] Nach Beendigung seiner Dienste bei St. Clair konnte Hume feststellen: „My Appointments, with my Frugality, had made me reach a Fortune, which I called independent, though most of my Friends were inclined to smile, when I said so: In short I was now Master of near a thousand Pounds."[44] Von 1749 bis 1763 lebte Hume in Schottland; seit 1751 – dem Jahr der Verheiratung seines Bruders – nicht mehr in Ninewells, sondern in Edinburgh: „I removed from the country to the town, the true scene for a man of letters".[45] Sich selbst so zu bezeichnen, hatte Hume nun mehrere Gründe: *Einmal* war er durch den Erfolg seiner Essays zu nationalem und internationalem Ansehen gelangt.[46] 1748 veröffentlichte er die „Philosophical Essays concerning Human Understanding" (Neufassung des ersten Buches des Treatise), zuversichtlich auf Anonymität verzichtend und unter Einschluß des Abschnittes „Of Miracels". 1751 folgte die Neufassung des dritten Buches des Treatise: „Inquiry concerning the Principles of Morals" (das Hume rückblickend für sein bestes Werk hielt)[47], und 1752 die „Political Essays", durch deren ökonomische Beiträge Hume zu einem der ersten Fürsprecher einer Ersetzung des merkantilistischen durch das liberale, auf Freihandel bestehende Wirtschaftssystem wurde.[48] Der buchhändlerische Erfolg gab seiner Selbsteinschätzung recht: Schon 1753 konnte Hume erstmals eine gesammelte Ausgabe seiner bisherigen Schriften auf den Markt bringen.[49] – *Zum anderen* war Hume auch insofern „men of letters", als er die Jahre 1752–62 dem umfangreichsten literarischen Unternehmen seines Lebens widmete: der Abfassung der „History of England". Die schon lange gesuchte Gelegenheit zu dieser historischen Arbeit fand er durch die 1752 erfolgte Übertragung der Bibliothekarsstelle an der „Advocates Library" in Edin-

---

better treated and more at their Ease, than in France; and not very much inferior to the English, notwithstanding all the Airs the latter give themselves. There are great advantages in Travelling and nothing serves more to remove Prejudices: For I confess I had entertained no such advantageous Idea of Germany: And it gives a Man of Humanity Pleasure, to see, that so considerable a Part of Mankind as the Germans are in so tolerable a condition" (Mossner 210).

[43] Vgl. Mossner 218, 229, 267, 423.

[44] EMPL 609.

[45] EMPL 611.

[46] 1748 war die erste Essay-Sammlung, etwas verändert, in dritter Auflage erschienen.

[47] EMPL 611.

[48] Um den in der Sammlung enthaltenen Essay „Of the Populousness of Ancient Nations" kam es mit dem Rev. R. Wallace, der zur gemäßigten Partei des schottischen Klerus gehörte, zu einer wissenschaftlichen Kontroverse, die auch außerhalb Englands bekannt und berühmt wurde, vor allem wegen des höflichen und zuvorkommenden Stiles, in dem sie geführt wurde (vgl. Mossner 260–268).

[49] Zur Geschichte der verschiedenen Sammelausgaben der Essays vgl. Th. H. Grose, History of the Editions, in: PhW 3, 15–86.

burg, einer der größten und berühmtesten Bibliotheken der Britischen Inseln. – *Schließlich* war Hume aber auch insofern „men of letters", als er inmitten eines Kreises befreundeter, gleichfalls der Förderung von Literatur und Wissenschaft hingegebener Intellektueller – teils aus dem Juristenstand, überwiegend aber aus den Reihen des liberalen Flügels der Edinburger Geistlichkeit – das Zentrum des literarischen Lebens Edinburgs und Schottlands bildete.[50] Diese Freundschaften litten nicht im geringsten unter den Differenzen in „spekulativen" Fragen (insbesondere das Verhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion betreffend):[51] Nach einer Abendgesellschaft bei dem Rev. Dr. John Jardine lehnte Hume es höflich ab, daß ihm jemand die Treppe hinableuchtete. Prompt stürzte er. Jardine eilte Hume zu Hilfe mit dem schlauen Kommentar: „Davie, I have often told ye that ‚natural licht' is no sufficient".[52] Freilich wurde Hume auch Zentrum des öffentlichen Streites und Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung von Befürwortern und Gegnern der Aufklärung, die die Church of Scotland im 18. Jahrhundert erschütterte:[53] Bei seinen Freunden und Bekannten wegen seines Talents zur Freundschaft, seiner Aufrichtigkeit und tätigen Nächstenliebe[54] als „le bon David" und später „St. David" bekannt,[55] war er seit den Ereignissen der Jahre 1744/45 gleichzeitig in der Öffentlichkeit, soweit sie unter dem Einfluß des evangelikalen Flügels der Geistlichkeit stand, als „the great Infidel"[56] zum Sprichwort geworden. Hatten dem die Veröffentlichungen seit 1748 Vorschub geleistet, so erreichte der Kampf seinen Höhepunkt in dem 1755 und 1756 unternommenen Versuch, Hume aufgrund seiner Irrlehren, seiner Angriffe gegen die Prinzipien der geoffenbarten Religion und seines angeblichen Atheismus durch die „General Assembly" öffentlich verurteilen und exkommunizieren zu lassen.[57] Beidemal schlug der Versuch fehl. Es setzten sich die Argumente der gemäßigten Laien und Geistlichen durch, die Kirchenzucht müsse in einer den Bedingungen der Zeit angemessenen Weise und so ausgeübt werden, daß der Nutzen größer als der Schaden sei.[58] So ermöglichten es Hume seine geistlichen Freunde aus dem liberalen Lager zwar, in Edinburg zu bleiben, aber die Rücksichtnahme auf die Opposition veranlaßte ihn doch, im folgenden Jahr bei der Veröffentlichung der „Four Dissertations" im letzten Augenblick die beiden Essays

---

[50] Vgl. Mossner 272 ff.

[51] Vgl. die an den Rev. John Home gerichtete Widmung der „Four Dissertations", in: PhW 4, 439 ff.

[52] Mossner 277.

[53] Vgl. M. Chibnall, Art.: Schottland, Kirchengeschichte, RGG^3 V Sp. 1502–1508, bes. 1505 f.

[54] Hume kapitalisierte sein Bibliothekarsgehalt und ließ die Zinsen dem blinden Dichter Thomas Blacklock zukommen (Mossner 253 ff.); 1755 resignierte er zugunsten des dringend eines Unterhalts bedürftigen F. Ferguson (Mossner 254).

[55] Vgl. Mossner 4, 318, 529, 367, 487, 566.

[56] Mossner 588.

[57] Mossner 336 ff.; bes. 342 ff., 345 f. (die gegen Hume vorgebrachten Anklagen).

[58] Zu diesen Argumenten der gemäßigten Partei vgl. Mossner 348 f.

„On Suicide" und „On the Immortality of the Soul" zurückzuziehen,[59] und vor allem zu dem –widerstrebenden – Verzicht auf Veröffentlichung der „Dialogues concerning Natural Religion".[60] – In einen Streit ganz anderer Art geriet Hume in denselben Jahren aufgrund seines ersten Bandes seiner „History of England"; insbesondere wegen seiner unparteiischen Darstellung der Ereignisse, die zur Hinrichtung Charles I. (1669) geführt hatten. Man war allseits entsetzt über einen Historiker, der es gewagt hatte „to shed a generous tear for the fate of Charles I.".[61] Trotz aller Anfechtungen, die dieses Werk anfangs für Hume mit sich brachte,[62] und obwohl er am eigenen Leibe erleben mußte, daß die Whig-Partei Macht über die Besetzung aller Stellen in „Staat und Literatur" besaß,[63] gab Hume nicht nach, sah sich bei späteren Überarbeitungen des Werkes vielmehr in allen Fällen zu Änderungen zugunsten der Tory-Partei veranlaßt.[64]

1763, nach Beendigung des Siebenjährigen Krieges, erreichte Hume eine Einladung des Duke of Hertford, ihn als Sekretär auf den Botschaftsposten nach Paris zu begleiten. Hume nahm das Angebot, zunächst widerstrebend, an. Er lebte in Paris im Gefolge des Botschafters vom Herbst 1763 bis zum Sommer 1765, zuletzt als offizieller Botschaftssekretär. Nach der Ernennung Hertfords zum Gouverneur von Irland blieb Hume als „chargé d'affairs" bis zur Ankunft des neuen Botschafters zurück. Im Januar 1766 kehrte er heim nach England. – Diese zweieinhalb Jahre gestalteten sich zum glänzenden äußeren Höhepunkt in Humes Leben. Mit dem Erscheinen der „History of England" war sein literarisches Schaffen abgeschlossen. Nach den mancherlei Zurücksetzungen in Schottland und England wurde ihm jetzt in Paris die Genugtuung zuteil, von den Großen der Welt als europäische Berühmtheit umworben und geehrt zu werden: „They consider me as one of the greatest geniusses".[65] Hume verkehrte bei Hofe, in den Salons und in den Haushaltungen der höchsten Pariser Gesellschaft. Von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung war die Beziehung zur Comtess des Boufflers, die zuerst brieflich von letzterer mit dem noch in Edinburg lebenden Philosophen und Historiker angesponnen worden war und sich dann zu einem engen persön-

---

[59] Vgl. Mossner 319 ff.

[60] Bis 1763 lehnte sich Hume gegen den Rat wohlmeinender Freunde auf, die Dialoge nicht zu Lebzeiten zu veröffentlichen (Mossner 319 ff.). Eine seiner letzten Sorgen vor seinem Tode war es, einen Herausgeber zu finden: A. Smith lehnte ab, der Verleger Strahan kam der Aufgabe innerhalb der testamentarisch festgesetzten Frist von 2 Jahren nicht nach. Erst Humes Neffe David Hume erfüllte den letzten Willen seines Onkels.

[61] EMPL 611.

[62] EMPL 611 f. – Aufgrund eines Buchhändlerkomplotts, das ein bemerkenswertes Beispiel frühliberaler Marktmanipulation darstellt, war zunächst auch der Verkauf schleppend (vgl. Mossner 312 ff.).

[63] EMPL 612. – Nicht Hume, sondern der Rev. W. Robertson, einer der Führer der gemäßigten Partei des schottischen Klerus und Verfasser der „History of Scottland" (bei deren Drucklegung 1759 Hume Hilfe leistete, Mossner 346) erhielt 1763 Stellung und Gehalt eines „Historiographer Royal for Scottland" (Mossner 421).

[64] EMPL 612 f.

[65] Mossner 441 ff.

lichen Verhältnis vertiefte, das Hume zu bemerkenswerten Äußerungen von Liebe und Hochachtung veranlaßte.[66] Der persönliche Verkehr mit den führenden Intellektuellen der französischen Hauptstadt – d'Alembert, Diderot, Helvétius, Duclos, d'Holbach, Turgot[67] – dürfte freilich an Bedeutung für Hume nicht an den früheren brieflichen Verkehr mit Montesquieu herangereicht haben: Weder der dogmatische Atheismus des Kreises um d'Holbach, noch der Materialismus Helvétius', noch auch die ökonomische Theorie der Physiokraten fanden seine Zustimmung. Aber eine negative Auswirkung hatte Humes Bekanntschaft mit den Pariser Intellektuellen auf sein persönliches Verhalten zu J. J. Rousseau, das kurz vor Humes Abreise aus Frankreich im Dezember 1765 zustande kam:[68] Hume hatte seine Hand zu dem Bemühen verschiedener Freunde und Bewunderer Rousseaus gereicht, dem unter elenden Bedingungen im Schweizer Exil lebenden Schriftsteller im liberalen England eine Arbeits- und Lebensmöglichkeit zu verschaffen, ohne dabei dem Unabhängigkeits- und Freiheitsgefühl Rousseaus zu nahe zu treten. Hume sollte Rousseau mit nach England nehmen, ihm in der Umgebung Londons und in der Nähe der Buchhändler eine Wohnung suchen und sich um eine Pension des englischen Königs für Rousseau bemühen. Der Plan mißlang völlig: Zwar ging Rousseau im Januar 1766 mit Hume nach England und wurde in London mit einer aus Achtung und Neugierde vermischten Aufmerksamkeit empfangen. Aber eine geeignete Wohnung ließ sich lange nicht finden und schließlich nahm Rousseau das Angebot eines Hauses weit außerhalb auf dem Lande an. Hier nährte er – auch aufgrund von Sprachschwierigkeiten – von allem Verkehr abgeschnitten den schon in Paris und auf der Reise an skurrilen Zufälligkeiten entzündeten Verdacht, von Hume in Absprache mit der Pariser Intelligenzia auf raffinierte Weise entführt und seiner Freiheit beraubt worden zu sein, wies eine angebotene Pension schroff zurück und brach schließlich in öffentliche Verdächtigungen Humes aus, sodaß dieser sich zu öffentlicher Gegendarstellung veranlaßt sah. Der Bruch war unheilbar. Rousseau, der sich schließlich als Staatsgefangener wähnte, verließ das Land fluchtartig im März 1767.[69] Die Rousseau-Affäre hatte Hume in Kontakt mit dem Secretary of State, Northern Department, General S. Conway, Bruder des Duke of Hertford, gebracht. Der General bot Hume im Frühjahr 1767 die Stelle eines Under-Secretary of State in seinem Department an. Hume nahm sie aus dem Gefühl der Verpflichtung gegenüber der Hertford-Familie heraus an.[70] Seine Amtsgeschäfte endeten im Juni 1768 mit der Demission Conways. Verbindungen mit der Londoner

[66] Vgl. Mossner 456 ff. – Mossner vermutet mit nicht von der Hand zu weisenden Gründen, daß die Comtesse auch letztlich für die unvermutete Einladung des Duke of Hertford an Hume und damit für den ganzen Frankreichaufenthalt Humes verantwortlich gewesen sei: l. c. 425 ff.

[67] Mossner 475 f.

[68] Zur ganzen Rousseau-Affäre vgl. Mossner 507 ff.

[69] Mossner 535 f.

[70] Mossner 533 ff.

Gesellschaft und die Korrekturen einer Neuausgabe seiner „History of England" hielten Hume in London fest bis zu seinem endgültigen Rückzug nach Edinburg im Spätsommer 1769: „I returned to Edinburgh . . . very opulent (for I possesed a revenue of £ 1000 a year) with the prospect of enjoying long my ease, and of seeing the increase of my reputation".[71]

Diese letzte Hoffnung wurde für Hume nur durch den bemerkenswerten buchhändlerischen und gesellschaftlichen Erfolg des von dem Aberdeener Philosophen James Beattie 1770 veröffentlichten „Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism" gestört, der heftige Angriffe auf Hume enthielt.[72] Die andere Hoffnung erfüllte sich in den ersten Jahren aufs schönste: Hume baute ein großes Haus in der Edinburger New-Town, genoß das Leben im Kreise seiner Freunde und der Familie seines Bruders und trat augenblicksweise sogar dem Gedanken an eine späte Heirat nahe. Eine im Frühjahr 1775 manifest auftretende Darmerkrankung erwies sich als unheilbar. Hume sah seinem Tod als der endgültigen Auflösung seiner Person ruhig entgegen und benutzte die Zeit zum bewußten Abschied von allen Freunden. Adam Smith berichtet[73] von einem Gespräch mit dem todkranken Hume über Lucians Totengespräche: Hume habe nach Argumenten gesucht, mit denen er selbst vom Fährmann Charon einen Aufschub erlangen könne und schließlich gesagt: „I might still urge ‚Have a little patience good Charon; I have been endeavoring to open the eyes of the Public. If I live a few years longer, I may have the satisfaction of seeing the downfall of some of the prevailing systems of superstition'. But Charon would then loose all temper and decency. ‚You loitering rogue, that will not happen these many hundred years. So you fancy I will grant you a lease for so lang a term? Get into the boat this instant, you lazy loitering rogue". – Am Sonntag, den 25. August 1776, starb Hume, am 29. wurde er beigesetzt. Als der Sarg aus dem Hause getragen wurde, bemerkte einer aus der zuschauenden Menge: „Ah, he was an Atheist", worauf ein anderer erwiderte: „No matter, he was an honest man".[74]

2.1 Für Hume ist die Science of Man *thematisch* zentral, weil alle Wissenschaften entweder nur Teile dieser Wissenschaft sind (nämlich: „Logic, Morals, Criticism and Politics") oder, soweit sie andere Gegenstände haben („Mathematics, Natural Philosophy and Natural Religion"), sich doch wenigstens als menschliche Erkenntnis formal im Rahmen der menschlichen Natur und ihres Erkenntnisvermögens bewegen.[75] *Methodisch* ist ihre Wissenschaftlichkeit dadurch zu sichern, daß auch sie, wie zuvor schon die „Natural Philosophy", auf „experience and observation" begründet wird;[76] mit dem

[71] EMPL 614.

[72] Mossner 577 ff.

[73] In einem Brief an Humes Verleger W. Strahan vom 9. November 1776, in: PhW 3, 9 ff., dort das Zitat S. 11.

[74] Mossner 603.

[75] Tr I 40 f., 338.

[76] Hume weist auf diese Absicht durch den Untertitel des Treatise hin: „ . . . beeing an Attempt to introduce the experimental Methode of Reasoning into Moral Subjects".

Ziel, an dieser selber – also ohne über die Erfahrung hinauszugehen – die allgemeinen Prinzipien zu entdecken, aus denen alle Einzelwirkungen erklärt werden können.[77] Dieses methodische Programm legt zunächst fest, *wo* die Phänomene der menschlichen Natur ausschließlich zu suchen sind: ausschließlich im Bereich der Erfahrung. Die Untersuchung der menschlichen Natur hat nicht bei einem Begriff – sei es des Menschen als vernünftiges Wesen oder der Seele als geistige Substanz[78] – anzusetzen, sondern wird zur Untersuchung menschlicher Erfahrung (2.2 und 2.3). Aus deren Resultat, also aus dem sich aus ihr ergebenden Begriff von der Verfassung der menschlichen Natur und ihres Vermögens, muß dann auch die Angemessenheit der von Hume gewählten Methode begriffen werden können (2.4).

2.2 Den Inbegriff menschlicher Erfahrung („whatever can be present to the mind, whether we employ our senses, or are actuated with passion, or exercise our thought and reflection") nennt Hume „perception".[79] Alle Perzeptionen zerfallen vollständig in zwei Klassen: „impressions" und „ideas".[80] Impressionen sind diejenigen Perzeptionen, in denen der Geist „fühlt", was „gegenwärtig" ist; insofern sind sie auch die besonders „lebhaften", „starken" (einflußreichen, wirksamen) Perzeptionen. Ideen sind diejenigen Perzeptionen, in denen der Geist auf dasjenige reflektiert, was nicht mehr – oder noch nicht – gegenwärtig ist; insofern sind sie die „undeutlicheren" und „schwächeren" (weniger einflußreichen, weniger wirksamen) Perzeptionen.[81] Die Unterscheidung ist für Hume gleichbedeutend mit und gleich evident wie die Unterscheidung „betwixt feeling and thinking"; also zwischen „sensation", „passion", „emotion" auf der einen und „reflection", „memory", „imagination", „reasoning" auf der anderen Seite.[82]

Das *eine, durchgehende* Thema der Science of Man (und d.h. zunächst: des Treatise) ist nun die Bestimmung des *Abhängigkeitsverhältnisses zwischen diesen beiden Perzeptionsarten.*[83] Hier gilt grundsätzlich: „All our ideas . . . are derived from our impressions";[84] „ideas" sind „copies" der Impressionen.[85] Dabei gilt, daß jede einfache Impression die ihr entsprechende einfache Idee mit sich führt.[86] Nun sind es die Ideen, auf die unsere Sprachzeichen verweisen. Weil dabei aber die Ideen ihrerseits nur Abbild der Impressionen sind, geben also *letztlich* auch erst diese den sprachlichen Ausdrücken ihre Bedeutung. Ausdrücke werden also hinsichtlich ihrer Bedeutung („idea") geklärt, indem die Frage beantwortet wird, „from what impression

---

[77] Tr I 42, 337.
[78] Tr I 42.
[79] Tr I 339.
[80] Tr I 45, 339.
[81] Tr I 339.
[82] Tr I 45, 339.
[83] Tr I 48.
[84] Tr I 339, 48 f.
[85] Tr II 47, 50; SB 18 f., – „impressions" als ursprüngliches „object" der Ideen: SB 60, Z. 21, 63, Z. 6.
[86] Tr I 47. – Die einfachen Ideen sind also nicht willkürliche Gebilde.

is that supposed idea derived?".[87] Dabei ist vorausgesetzt, daß alle Impressionen in sich so „clear and evident" (vgl. Descartes) sind, daß sie keinen Streit zulassen.[88] Was diese Abhängigkeit der Ideen von den Impressionen einschließt und wie dementsprechend die Untersuchung vorzugehen hat, kann erst verstanden werden, wenn die „neue", und zwar eigentümlich weite Bedeutung, die Hume dem Ausdruck „impression" gegeben hat,[89] voll in Rechnung gestellt wird:

„Impression" ist *alles*, dessen Gegenwart wir fühlend inne sind; und d.h. nicht nur diejenigen Eindrücke, die „originally,[90] from unknown causes" im Bewußtsein auftauchen, sondern auch die Eindrücke von den jene ursprünglichen Eindrücke abbildenden „ideas"; die ersteren nennt Hume „impressions of sensation", die zweiten „impressions of reflection".[91] Und eben deshalb, weil jede Idee ihrerseits in einer „impression of reflection" zum Bewußtsein kommt, kann auch sie wieder in einer „sekundären Idee" abgebildet werden.[92] – Zu den originären „impressions of sensation" zählen für Hume a) Körpergefühle (z.B. „heat or cold"),[93] b) Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen („pain"/„pleasure";[94] durch diese Gefühle wird „Gutes" und „Übel" definiert, sodaß sie auch Gefühle des Guten und Bösen heißen könnten),[95] c) ein ursprüngliches Gefühl des Selbst,[96] d) ursprüngliche Instinkte[96a] sei es der Imagination[97] oder des Strebens, z.B. nach Vereinigung mit dem Guten bzw. Vermeidung des Schlechten.[98] – „Impressions of reflection" sind die „direct[99] passions": „Joy"/„grief", „hope"/„fear", „desire"/„aversion",[100] sowie die „indirect[101] passions": „pride"/„humility",[102] „love"/

---

87 Tr I 340; SB 22.

88 Tr I 340.

89 Tr I 339 – Die Veränderung gilt gegenüber der Bedeutung des Ausdrucks bei Locke.

90 Hume unterscheidet strikt „original" (originär, usprünglich) von „natural" (natürlich). Nicht alles Natürliche ist ursprünglich; vielmehr gehört es zur originären Konstitution des Geistes, natürliche Phänomene über die originären hinaus zu bilden.

91 Tr I 51 ff. und (mit etwas anderer Grenzziehung zwischen primären und sekundären Impressionen) II 37.

92 Tr I 50.

93 Tr I 51.

94 Tr I 51.

95 PhW 4, 139; Tr II 37, 176.

96 Tr II 41. – Dieses originäre Selbstgefühl ist die Bedingung der Möglichkeit aller sekundären Selbstgefühle. Die sekundäre Idee der persönlichen Identität ist also die Idee eines Kompositums aus „impressions of imagination" *und* „impressions of reflection". – Es liegt nahe, die Gründe für die originäre Qualität des Selbst in den Körpergefühlen zu sehen; aber diese Frage schneidet Hume nicht an.

96a Tr I 340, Z. 5 ff.

97 Sie regeln die „operations we perform in our reasonings" (Tr I 40): vgl. u. S. 43. Die Ideen von Zeit und Raum gehören nicht zu den ursprünglichen Voraussetzungen der Imagination, sondern erst zu deren Resultaten: Tr I 81 ff., 84 ff.

98 Tr II 176, Z. 231 f., 177, Z. 17.

99 Objekt und Ursache fallen zusammen.

100 Tr II 176 ff.

101 Objekt und Ursache sind als unterschiedene aufeinander bezogen.

102 Tr II 38 ff.

hatred".[103] – Drei weitere, für die „Science of Man" grundlegend wichtige Impressionen werden von Hume ohne ausdrückliche Kennzeichnung als „originär" oder „sekundär" in Anschlag gebracht: a) die Impression des Wollens oder Handelns, d.h.: „the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motive of our body, or an new perception of our mind".[104] Das „knowingly" weist diese Impression den sekundären zu; fraglich ist aber, ob Hume eine – originäre – Selbstimpression[105] annimmt ohne Handlungs- und Willensimpression (bzw. annehmen kann). b) Wir werden Humes ausdrücklichen Nachweis[106] kennenlernen, daß auch die moralische Unterscheidung zwischen „gut" und „böse" („virtue"/„vice") in einer Impression vollzogen wird.[107] Da dieses Gefühl sich jedenfalls auf eine zum Willensmotiv gewordene „passion"[108] richtet, kann sie selber nur eine „impression of reflection" sein. c) Die Frage ist aber, ob nicht die – nicht nur dem Gefühl für Tugend und Laster zugrundeliegende, sondern diese selber ausmachende[109] – „Humanität",[110] „Sympathie"[111] als Freude am und als Streben nach dem Wohlergehen der Gattung[112] letztlich als primäre Impression angesprochen werden muß. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann das Wohlergehen der Gattung mehr als nur ein Mittel (oder Implikat) der Selbstliebe, nämlich ein Gutes (angenehm Erlebtes) in sich selber sein.[113]

Diese Unterscheidung zwischen primären und sekundären Impressionen wird nun für Hume Anlaß zu einer folgenreichen Entscheidung: Er erklärt die primären Impressionen als nicht zum Gegenstandsbereich der Science of Man (moral philosophy) gehörig.[114] Diese ist auf die sekundären, selbst schon durch Ideen bestimmten Impressionen eingeschränkt.[115] Dementsprechend hat die Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Impressionen und Ideen, Passion und Imagination, nun nicht mit der Untersuchung der primären Impressionen, sondern mit der Untersuchung der Ideen (des Denkens) einzusetzen.[116] Dem ist der erste Teil der Science of Man (und d.h. das erste Buch des Treatise) gewidmet. Es folgen im 2. und 3. Buch die Untersuchungen der durch bestimmte Ideen geprägten „impressions of

---

[103] Tr II 83 ff.
[104] Tr II 143; vgl. auch SB 64.
[105] Vgl. o. Anm. 96.
[106] Tr II 192 ff.; SB 285 ff.
[107] Tr II 204. – Diese Unterscheidung betrifft Personen und Handlungsweisen, die o. Anm. 95 erwähnte Sachen.
[108] Tr II 155 f., 215. – Diese kann entweder primär oder sekundär sein.
[109] Dazu s. u. Abschnitt 2.2.3.
[110] Tr II 210; SB 235, 272, 286, 303.
[111] SB 221, 276.
[112] Vgl. SB 180, Z. 17, 203, Z. 33, 232, Z. 4, 279, Z. 7, 306, Z. 11.
[113] Das ist die Pointe von SB 285 ff., besonders 301.
[114] Eher gehören sie zur „natural philosophy": Tr I 52, II 37.
[115] Tr I 52, II 37. – Wo dies übersehen wird, wird schon der Gegenstand der Humeschen Science of Man falsch bestimmt.
[116] Tr I 532.

reflection", also der Passionen im allgemeinen (Buch II) und der als tugendhaft zu beurteilenden im besonderen (Buch III).

2.2.1 Der erste Teil in Humes Science of Man ist der Sache nach eine Theorie der Imagination. Sie geht von der Beobachtung aus, daß das imaginierende Denken frei, zur willkürlichen Kombination des durch die primären Impressionen gewonnenen Materials fähig ist,[117] und fragt nach den Grenzen dieses „empire of the imagination".[118] Diese ergeben sich aus der Abhängigkeit des Denkens (aller „operations of reasoning") von dem Prozeß der Impressionen und betreffen einerseits die Möglichkeiten der Zusammensetzung von Ideen, andererseits die Wahrheitsgewißheit: – Die Zusammensetzung von Ideen kann nur entweder aufgrund der Relation der Ähnlichkeit, oder aufgrund der Relation der Kontigität oder schließlich aufgrund der Kausalrelation erfolgen.[119] Damit ist der Rahmen abgesteckt, in dem sich auch alle Sprachen bewegen.[120] – Nur die Wahrheit von Erkenntnissen über die Relation zwischen Ideen wird durch Beweis gewiß.[121] Nicht die Wahrheit einer Tatsachenerkenntnis. Deren Gewißheit gründet ausschließlich in der Evidenz der „impressions of sensation" und des Gedächtnisses. Wie kann die Tatsachenerkenntnis über die Grenzen von Sensation und Gedächtnis hinausgelangen und zur Wahrheit gebracht werden? Auf Tatsachen „beyond the present testimony of our senses or the records of our memory" führt überhaupt nur die Kausalrelation.[122] Es stellen sich also die Fragen: Woher wir die Relationen zwischen dem sinnlich Bezeugten oder Erinnerten und seinen Ursachen oder Folgen kennen, wodurch sie uns zu Schlüssen über das Gegenwärtige und Erinnerte hinaus befähigen und welche Wahrheitsgewißheit diese Schlüsse besitzen:

a) Es ist ausschließlich die Erfahrung (Gesamtheit der eigenen Perzeptionen), aus der wir die Kausalrelation zwischen dem Gegenwärtigen oder Erinnerten und dessen Ursachen bzw. Folgen als konstantes Aufeinanderfolgen kennen.[123] Dieser bisher als konstant perzipierte Folgezusammenhang erlaubt uns aber nur dann, über den Bereich unserer eigenen Perzeptionen (das Erinnerte und Gegenwärtige) hinauszugehen, wenn seine Konstanz über unsere eigene Perzeption hinausreicht. Bei jeder Spekulation über den Rahmen unserer eigenen Perzeption hinaus und vor allem bei jeder zielstrebigen Handlung[124] unterstellen wir zwar, daß der Zusammenhang über den Rahmen unserer eigenen Perzeptionen hinaus konstant ist. Zu dieser Unterstellung ermächtigt uns aber gerade die Erfahrung (der Inbegriff unserer

---

117 Tr I 54, 352 ff.; SB 47 ff.
118 Tr I 353.
119 Tr I 54, 352 f.; SB 23 f.
120 Tr I 54. – Jedenfalls alle empirisch gehaltvollen Sprachen.
121 Tr I 115 ff.; SB 25. – Genauer müßte es heißen: nur Erkenntnisse über die *Relation der Ähnlichkeit* zwischen Ideen wird durch Beweis gewiß.
122 Tr I 119 ff.; SB 26, 35, u.ö.
123 SB 32.
124 SB 38, 45.

eigenen bisherigen Perzeptionen) nicht[125] und auch kein Vernunftsschluß;[126] sondern – ausschließlich *„custom"*, *„habit"*, Gewöhnung: „All inferences from experience, therefore, are effects of custom, not reasoning".[127] Hier ist unter „custom" nicht eine willkürliche menschliche Einrichtung zu verstehen, sondern eine den Menschen passiv „bestimmende"[128] Einrichtung der Natur, um die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens zu überwinden[129] und eine Art prästabilierter Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und der Abfolge unserer Ideen herzustellen.[130] Diese prästabilierte Harmonie betrifft nicht mehr nur[131] das Verhältnis zwischen Geist und äußerer Gegenstandswelt, sondern grundlegender das Verhältnis zwischen dem *wirklich* kontinuierlichen Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft und dem von uns *erwarteten*[132] Kontinuitätsverhältnis. Erst durch diese Natureinrichtung kommt dem Menschen seine Erfahrung überhaupt zu Nutzen.[133] „Custom" – die durch bloße Wiederholung hergestellte Neigung zur Wiederholung eines Aktes „without beeing impelled by my reasoning or process of the understanding"[134] – ist dasjenige Prinzip, durch das die Natur die Operationen unseres Verstandes sich ihr entsprechend macht;[135] und zwar durch Etablierung eines „unfehlbaren"[136] „natürlichen Instinktes".[137]

b) Diese „skeptische"[138] Lösung des Problems einer Anwendungsmöglichkeit unserer Vorstellung der von uns als konstant perzipierten Folgezusammenhänge über die erinnerte und gegenwärtige Perzeption hinaus impliziert eine Neubestimmung des Begriffs der „Notwendigkeit" dieses Folgezusammenhangs: Die traditionelle Auffassung macht die Notwendigkeit des Folgezusammenhangs zur *Prämisse eines Schlusses* über den Rahmen der Perzeptionen hinaus; Hume bestimmt umgekehrt die Notwendigkeit des Folgezusammenhangs *durch die Weise des tatsächlichen Vollzogenwerdens dieses Schlusses* aufgrund des von der Natur selbst etablierten „Instinkts" der „Gewöhnung".[139] Und „notwendigen Zusammenhang" zwischen den

[125] SB 36 ff.
[126] SB 35 ff.
[127] SB 43.
[128] SB 42, Z. 30.
[129] SB 41, Z. 24.
[130] SB 54 f.; 76, Z. 1: Die Verbindung in der Vorstellung ist tatsächlich imstande („can"), die wirkliche Verbindung vorherzusagen; 97, Z. 6 ff.: Objektive und subjektive Notwendigkeit einer Verbindung sind „at bottom the same".
[131] Freilich: auch (SB 55).
[132] SB 44.
[133] SB 44.
[134] SB 43, 75, Z. 16 ff.
[135] SB 55.
[136] SB 55; und vgl. auch SB 110, Z. 13.
[137] SB 59. – Dieser Sprachgebrauch ist durch F. H. Jacobi auf Hegel übergegangen.
[138] SB 40. – „Skeptisch" ist diese Lösung, weil sie sich strikt im Rahmen des Erfahrbaren bewegt: „custom" ist *fühlbar:* SB 75.
[139] Tr II 144 f.; SB 75, Z. 19–23: „This connection, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connection. Noting farther is in the case"; vgl. auch 82 ff.; auch Tr I 351 f.

Erscheinungen[140] *in diesem Sinne* – also im Sinne der kraft des (alles Erkennen und zielsichere Handeln bedingenden) Naturinstinktes der „Gewöhnung" unterstellten Gleichartigkeit des Naturgeschehens über den Rahmen unserer gegenwärtigen und erinnerten Perzeptionen hinaus – hat Hume konsequenterweise für das *Ganze der Erfahrungswelt*, nicht nur für alle erfahrenen physischen, sondern auch für alle erfahrenen moralischen Folgezusammenhänge in Anspruch genommen.[141]

c) Weil die Tatsachen jenseits der eigenen Perzeptionen nicht durch Einsicht in einen objektiv notwendigen Folgezusammenhang erschlossen sind, sondern „nur" durch die „customary" Erwartung der Konstanz perzipierter Folgezusammenhänge, deshalb kann die Wahrheit der Erkenntnis dieser Tatsachen auch nicht bewiesen, sondern nur „geglaubt" werden. Freilich erfolgt dieser „Glaube" („belief") ebenso „instinktmäßig" wie die „gewohnheits"-mäßige und insofern unfehlbare Konstanzerwartung.[142] Von der Fiktion unterscheidet sich solcher Glaube dadurch, daß er sich auf eine „gewohnheits"mäßige und insofern nicht willkürliche Schlußfolgerung aus einem Faktum „present to the memory or senses" bezieht.[143] Dadurch besitzen auch die Lebhaftigkeit und das besondere Realitätsgefühl[144] einer von originären Impressionen verursachten Idee (die als solche wiederum Ursache der sekundären „impressions of reflection", also der Passionen und damit der Bestimmungsgründe des Wollens und Handelns, wird)[145] ihre nicht nur subjektive, sondern objektive Geltung.

2.2.2 Die Passionen kommen für Hume als Ursachen für die Bestimmung des Wollens und Handelns (d.h. jener Impressionen einer bewußten Auslösung von körperlicher oder psychischer Bewegung)[146] in Betracht. Diese Funktion der „passions" setzt zwei Mechanismen der menschlichen Natur voraus; daß die originären Impressionen von „pain" und „pleasure" auch die sie abbildenden Ideen oder sekundären Impressionen von Freude/Trauer, Hoffnung/Furcht hervorrufen; und daß der Mensch durch einen originären Impuls sich mit dem Guten zu vereinigen, das Schlechte aber zu vermeiden strebt.

---

140 SB 60 ff.

141 SB 83 ff.; Tr II 149. – Hume stellt fest, dies könne nur bestritten werden, wenn man seine grundlegenden Definitionen zurückweise.

142 SB 46. – Auf diese Passage hat F. H. Jacobi in seinem Dialog „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch" von 1787 zurückgegriffen (jetzt in: F. H. Jacobis Werke, hg. von F. Roth und F. Köppen, Leipzig 1815 ff.; anastatischer Neudruck Darmstadt 1968, Bd. II, hier besonders 156 ff.). Jacobis Glaubenstheorie verfehlt aber das Interesse Humes völlig: Insistiert Humes Theorie des „belief" gerade auf der *Einheit* der Evidenz der (inneren und äußeren Sinn *gleichzeitig* umfassenden) Erfahrung, so kam es Jacobi gerade auf die Etablierung der Evidenz eines Sinnes für das Geistige unabhängig und neben den äußeren Sinnen an; Hume will die religiöse Imagination *begrenzen*, Jacobi will sie *begründen*. Zum ganzen vgl. E. Herms: Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften F. H. Jacobis, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 58 (1976) 121–163.

143 SB 46 ff.

144 SB 48 ff.; Tr I 132 f.; 146 ff.

145 Tr I 51 f.; II 166 f. – s. auch unten Anmerkung 161.

146 Tr II 143.

Quellen primärer Lust/Unlust-Eindrücke – also Güter bzw. Übel – sind zunächst die Selbstempfindungen: Eindrücke, die wir von unserem Geist, unserem Körper und den Dingen, die zu uns gehören, erlangen.[147] Zu letzterem gehört nicht nur unser dingliches Eigentum,[148] sondern auch die zu uns in Beziehung stehenden Personen.[149] Darin wiederum liegt beschlossen, daß auch vom Selbst unterschiedene Instanzen nicht nur auf geheuchelte Weise[150] und nicht nur als Teil des Selbst,[151] sondern um ihrer selbst willen als Güter erlebt werden.[152] Schließlich wird auch das Wohlergehen der menschlichen Gattung durch Sympathie als Gutes erlebt.[153]

Diese Güter (bzw. Übel), „impressions of pleasure" (bzw. „pain") führen zu den handlungs- und willensbestimmenden Passionen von: Habsucht,[154] Neid,[155] Liebe/Haß,[156] Stolz/Selbstverachtung.[157] Je nach den Umständen, unter denen sich die Güter (bzw. Übel) präsentieren, nehmen diese Leidenschaften eine heftige („violent") oder ruhige („calm") Form an[158] (ein Unterschied, der auf die Wirkungskraft keinen Einfluß hat).[159]

Die Pointe dieser Theorie ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen „imagination" und „feeling". Hier gilt grundsätzlich: daß in der Tat die Imagination die Passion beeinflußt,[160] aber dies generell *nur als Ingredienz einer sekundären Impression* (impression of reflection)[161] oder als Einsicht in einen

147 Tr II 219.

148 Tr II 219.

149 Ehegatten, Kinder, Eltern: Tr II 217 f.; SB 300 – Andere, deren Achtung wir benötigen: PhW 4, 152 f.; Tr II 221; – Öffentlichkeit: PhW 4, 156.

150 SB 295 ff.

151 SB 296 ff.

152 Die objektiven Güter sind den subjektiven gegenüber primär: „In all these cases there is a passion which points immediately to the *object*, and constitutes *it* our good or happiness; as there are other secondary passions, which afterwards arise and persue it as part of our happiness": SB 301.

153 SB 180, 181 f., 218 ff., 221, 260, Z. 6 ff., 276, Z. 31 ff., 286.

154 Tr II 222.

155 Tr II 119 ff. – Ebenso wie Angst, Boshaftigkeit, Mitleid eine vorstellungsabhängige Variation der Liebe.

156 Tr II 83 ff.; PhW 4, 156 ff. – Dieses Paar nimmt insofern eine Mittelstellung ein, als es, wie die zuvor genannten Leidenschaften, direkt Handeln bestimmt (PhW 4, 156) und, wie die folgenden indirekten Leidenschaften, eine Differenzierung zwischen Objekt und Ursache vornimmt.

157 PhW 4, 124 ff.; Tr II 38 ff. – Daneben kennt Hume Leidenschaften („natural impulses"), die nicht von Gütern hervorgerufen werden, sondern solche schaffen: Tr II 177 f.

158 Tr II 159; PhW 4, 161, 162 f. – Der Unterschied betrifft die Distanzlosigkeit bzw. Distanziertheit, in der das Objekt gesehen wird (PhW 4, 161; Tr II 120, Z. 35, 223) und hängt daher auch von der Nähe oder Ferne des Objektes ab (PhW 4, 162 ff., Tr II 167 ff.).

159 Tr II 159.

160 Z.B. Tr II 119, Z. 10 f., 164 f.

161 Tr II 143, 156, 176, 194: „It has been observed, that reason, in a strict and philosophical sense, can have an influence on our conduct only after two ways: either when it excites a passion by informing us of the existence of something, which is a proper object of it; or when it discovers a connection of causes and effects so as to afford us means of exerting any passion"; PhW 4, 139.

bestimmten Wirkungszusammenhang, welche den Charakter von „belief" hat.[162] Woraus folgt: a) Die Verursachung von Willensmotiven geschieht nach Regeln der Natur;[163] insofern herrscht im Bereich des menschlichen (moralischen) Lebens dieselbe Uniformität (Zuverlässigkeit der Geltung bestimmter Folgezusammenhänge) wie in der Natur.[164] b) Kein Prozeß des Denkens bloß als solcher kann ein Willensmotiv verursachen;[165] das sogenannte „vernünftige" Handeln und Wollen ist nur das von „ruhiger" Leidenschaft motivierte – und dadurch in seiner Zielsicherheit gesteigerte – Handeln.[166] c) Kein Vernunftgrund kann als solcher eine willensbestimmende Passion beeinflussen. Das ist nur durch andere Passionen möglich.[167] Es gibt daher keinen Widerstreit zwischen Passion und Vernunft,[168] sondern nur zwischen Passionen, in dem stets die Stärkere überwiegt.[169] „Reason is and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and to obey them."[170]

Daraus folgt nicht, daß alle Passionen als Willensmotiv gleich gut sind. Mit dem ethischen Qualitätsunterschied der Passionen und der ihnen entsprechenden Handlungen beschäftigt sich der dritte Teil der Science of Man:

2.2.3 *Daß* es einen Unterschied zwischen gutem und schlechtem Handeln, einen Unterschied zwischen Tugend und Laster gibt, ist durch den unterschiedlichen Eindruck sichergestellt, den alles Handeln auf uns macht.[171] Die Science of Man wendet sich dieser Wahrnehmung moralischer Differenz als einem Faktum zu und fragt zunächst, ob die Unterscheidung „by means of our ideas or impressions" getroffen wird.[172] Hume argumentiert im Treatise: Das Denken unterscheide nur zwischen der Wahrheit und Falschheit *indikativischer Aussagen*, von denen es keinen Übergang zu Gut und Schlecht unterscheidenden *wertenden und präskriptiven Aussagen* gibt, denen deshalb nicht Ideen, sondern Impressionen zugrundeliegen müssen.[173] Der Eindruck der Differenz zwischen gutem und schlechtem Handeln entsteht daher „by

---

162 S. o. Anm. 145.

163 Tr II 143 ff.

164 SB 85 ff. – Das schließt nicht aus, daß die regelmäßige Erklärung menschlichen Wollens und Handelns weniger vollständig gelingt als die von Naturvorgängen. Die Betrachtungsweise kann dadurch aber in methodischer Hinsicht nicht geändert werden: SB 85 ff.

165 Tr II 155: „Reason alone can never be a motive to any action of the will."

166 PhW 4, 161 ff.; Tr II 158.

167 Tr II 156: „nothing can oppose or retard the impuls of passion but a contrary impuls".

168 Tr II 156: „We speak not strictly and philosophically, when we talk over the combat of passion and of reason".

169 Tr II 160.

170 Tr II 156, 192 f., 194 – Dabei gilt freilich auch umgekehrt, aufgrund der Konstitution jeder Passion als reflexiver Impression, daß jede Passion in sich „reasonable" ist (Tr II 157); Impulse entspringen nicht der Vernunft, aber werden durch sie ausgerichtet (Tr II 156).

171 SB 102, Z. 11 ff., 173 ff.

172 Tr II 192; SB 170, 285 ff.

173 Tr II 193 ff.; 203.

means of some impression or sentiment"; „morality therefore is more properly felt then judged of".[174] Nun ist diese Begründung für die Entgegensetzung von Denken und Gefühl als Quellen der Wahrheits- und der Moralitätswahrnehmungen deshalb nicht stichhaltig, weil ja die Theorie der Imagination nachgewiesen hatte, daß auch Wahrheit letztlich gefühlt wird. Es kann also nur gelten, daß der Unterschied zwischen Tugend und Laster *ebenso* wie der zwischen Wahrheit und Falschheit letztlich auf das Gefühl zurückgeht. Dieses „moral sentiment"[175] beschreibt Hume als diejenige Lust-/Unlustempfindung,[176] welche der einer Handlung zugrundeliegende, sich in ihr ausdrückende[177] Charakter eines Menschen[178] bei uns auslöst, wenn wir ihn „in general, without reference to our particular interest"[179] betrachten. Aber nicht nur der sich in einem Handeln ausdrückende Charakter des jeweils Handelnden, sondern auch die Folgen des Handelns unterliegen der moralischen Unterscheidung. Das besagt die zusammenfassende Formel, das moralische Gefühl setze bei der Unterscheidung von „merit" und „demerit"[180] eines Handelns ersteres in die „possesion of mental qualities *usefull* or agreeable to the person himself or for others".[181] Das Kriterium des moralischen Nutzens einer Handlung ist dabei wiederum, daß ihr Resultat einen bestimmten positiven Einfluß auf die Passionen nimmt: nämlich „pride" und „love" produziert, statt „Selbstverachtung" und „Haß".[182] – Die Frage ist nun, warum wir durch derartiges Handeln mit Lust erfüllt werden können.[183] Nur deshalb, weil derartige Handlungen „take hold of some natural affection"[184] in uns, die vom Selbstinteresse unterschieden ist,[185] nämlich: an der „Sympathie" des Menschen,[186] seinem Interesse am Wohlergehen der Gattung im ganzen,[187] seiner „Humanität".[188] Diese ist keine *originäre* Anlage des Menschen,[189] aber eine *natürliche*,[190] die im Verkehr der Menschen untereinander

174 Tr II 204, 205.
175 SB 255; „moral sense": Tr II 204.
176 Tr II 204 f.
177 Tr II 210.
178 Tr II 205.
179 Tr II 206.
180 SB 280.
181 SB 268, 277, Z. 4, 336, Z. 6 ff.; Tr II 309.
182 Tr II 195.
183 Tr II 205: Hier wird gefragt, warum eine Handlung lobenswert ist; Antwort: weil wir sie als angenehm fühlen. SB 212 ff. stellt dann die weitergehende Frage, warum uns bestimmte Charakterzüge gefallen.
184 SB 214 f.
185 Vgl. o. Anm. 179.
186 SB 221, 260, Z. 9, 276, Z. 39; Tr II 298.
187 SB 203, Z. 37.
188 SB 231, Z. 28 ff.; 286, Z. 29 ff.
189 SB 295, Z. 26: Es gibt „unverdorbene" Menschen, denen sie fehlt.
190 SB 231 f. – Tr II 207 ff. geht vom Gegensatz „natural/artificial" aus; SB gibt diesen Unterschied auf; was in Tr „artificial" war, ist jetzt „natural" (aber damit nicht „original").

– zunächst in der Familie,[191] dann im gesellschaftlichen Verkehr[192] – entwickelt werden kann. Dafür ist die Verfassung der Institutionen des zwischenmenschlichen Verkehrs entscheidend.[193] – Die Einsicht, daß das moralische Gefühl *parallel* zum Wahrheitsgefühl arbeitet und auch die Folgen des Handelns bewertet, führt Hume schließlich zur Betonung der Tatsache, daß Denkprozesse und deren Resultate in ihm eingeschlossen sind „ . . . therefore reason instructs us in the several tendencies of action and humanity makes a distinction in favour to those which are usefull and beneficial".[194]

Alle diese Überlegungen beschäftigen sich mit der bei Hume im Vordergrund stehenden Frage nach den Gründen von moralischem Lob und Tadel. Mit ihr verbunden, aber von ihr unterschieden ist die Frage nach den Gründen der Moralität bzw. Immoralität des gelobten bzw. getadelten Handelns selber. Gegenstand des sittlichen Lobs ist solches Handeln, welches entweder in jedem einzelnen Fall oder im Zusammenwirken aller seiner einer bestimmten Regel folgenden Fälle das Gute (Angenehme) hervorbringt.[195] Solchem Handeln liegen persönliche Fähigkeiten oder Neigungen zugrunde, die entweder nützlich oder angenehm für die handelnde Person selber oder andere sind.[196] Dabei unterscheidet der Treatise natürliche und artifizielle Tugenden; die letzteren ergeben sich aus dem wohlverstandenen[197] Verfolg des Selbstinteresses, das durch den im Prozeß der Erziehung[198] und Vergesellschaftung[199] erworbenen und in der Rechtsordnung ausgedrückten[200] Respekt vor dem Selbstinteresse aller anderen geregelt wird.[201] In diesem Falle ergibt sich also eine Differenz zwischen den Motiven des guten Handelns selber und den Motiven seiner Wertschätzung: „Thus selfinterest is the original motive to the establishment of justice; but sympathy with public interest is the source of the moral approbation, which attends that virtue".[202] 1752 gibt Hume die Unterscheidung zwischen „natural" und „artificial virtues"[203] auf, womit auch das Selbstinteresse als Motiv sittlich guten – nämlich des artifiziell guten – Handelns verschwindet: Ursprünglich, heißt es jetzt, erlebt der Mensch gar nicht sich selbst, sondern seine Objekte als

---

191 Tr II 217 f.

192 Tr II 221; SB 228 f.

193 SB 229. – Vgl. auch Tr I 42, Z. 16 f., sowie den Traktat „Of National Character" (EMPL 202 ff.) und „Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences" (EMPL 112 ff.).

194 SB 286.

195 Tr II 299. – Das produzierte Gut ist „pride" und „love" (Tr II 292).

196 Tr II 309; SB 268 (277, Z. 4, 306, Z. 19).

197 Tr II 220.

198 Tr II 217 f.

199 Tr II 220 f.

200 Tr II 221.

201 Tr II 224 f.

202 Tr II 229.

203 Tr II behandelt „justice" als „artificial virtue" *vor* „benevolence" als „natural virtue". Demgegenüber ist SB nur noch mit den „natural virtues" beschäftigt, setzt mit ihnen („benevolence") ein und behandelt „justice" als *einen ihrer Fälle*.

sein Gut.[204] Deshalb kann Motiv des guten Handelns selber nur eben dieselbe Sympathie mit dem Anderen (Humanität) sein, die auch der subjektive Grund seiner Wertschätzung durch Andere ist.

Insgesamt bestätigt[205] also Humes Theorie der Moralität, was die Theorie des Denkens und der Passion grundsätzlich über das Verhältnis von Feeling und Reasoning gesagt hatte: 1. Reasoning allein begründet weder das Urteil über die Sittlichkeit[206] noch diese selber.[207] 2. Gleichzeitig aber spielt reason einen unerläßlichen Part in der Bildung der Leidenschaften[208] zu sittlicher Gestalt. 3. Dieses Kräftigwerden und zur Wirkung Gelangen der reason ist freilich selbst wieder ein emotionaler Sachverhalt und Prozeß.[209] 4. Als solcher ist er letztlich abhängig nicht vom Denken, sondern von den Formen des sozialen Verkehrs: Von den sozialen Institutionen hängt das Aufblühen von Kunst und Wissenschaft,[210] die Ausbildung von Sympathie und Humanität,[211] kurz: Die Ausbildung des Charakters der Nationen und der Einzelnen ab.[212]

Von hier aus ergibt sich für Hume die fundamentale Bedeutung von Politik und Wirtschaft – sowie der Wissenschaften der Politik und der Wirtschaft – für den Progress der Menschheit.[213]

2.3 Was Hume so als Theorie der menschlichen Natur in Umrissen zeichnet, ist eine Interpretation des Verhältnisses zwischen Impressionen und Ideen im Rahmen der Perzeptionen als Verhältnis zwischen menschlichem Gefühl und Denken. Insofern nun aber gilt, daß überhaupt nichts anderes als Perzeptionen (Perzipiertes) Gegenstand der Erkenntnis sein kann, müßte diese Untersuchung des Verhältnisses von Impressionen und Ideen im Rahmen der Perzeptionen nicht nur *anthropologische*, sondern zugleich *kosmologische* Bedeutung haben.[214] Tatsächlich finden sich bei Hume Ansätze zu dieser Konsequenz: Generell setzt er „moral philosophy"

---

[204] SB 301; (Zitat o. Anm. 152); vgl. auch EMPL 87, Z. 19 ff.
[205] Tr II 191, Z. 18.
[206] SB 285 f.
[207] SB 299; Tr II 129.
[208] SB 173, 286; vgl. auch Tr II 220 f.
[209] PhW 4, 161; Tr II 129, Z. 41 ff., 158; SB 299.
[210] Vgl. „Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", EMPL 112 ff.; Tr I 42, Z. 16 f.: „ . . . the improvements in reason and philosophy can only be owing to a land of toleration and liberty".
[211] Tr II 217 f.; 220 f.; SB 229.
[212] „Of National Character", EMPL 202 ff. – Gegen Montesquieu vertritt Hume hier die These, daß nicht aus physikalischen, sondern moralischen Ursachen – eben den Institutionen, Verkehrsformen – der Charakter von Nationen und innerhalb ihrer (berufsspezifisch) von Einzelnen (l.c. 203 ff.) entsteht.
[213] Vgl. „That Politics may be reduced to a Science", EMPL 13 ff. Damit hat Hume das Programm von Bentham und J. St. Mill vorgezeichnet, solche Prinzipien der Gesellschaftspolitik („legislation") zu entwickeln, die dem größten Glück aller dienen (der Gedanke der Nutzenkalkulation taucht auf: SB 279, Z. 31 ff., 285, Z. 20).
[214] Wie bei Berkeley. – Hume äußert sich zu Berkeley nie kritisch, stets zustimmend: z.B. Tr I 61 f., SB 155.

und „Metaphysics" gleich.[215] Die Gesetze der Ideenassoziation werden von ihm als dasjenige angesprochen, was *„to us* the cement of the universe" ist.[216] Vor allem aber gilt Humes Begriff von „notwendiger Verbindung"[217] für alles Erkennbare überhaupt. Er bedeutet *nicht* die Unterwerfung des moralischen Lebens unter einen Begriff physikalischer Notwendigkeit, sondern gerade die Verabschiedung eines bestimmten, überzogenen Begriffes physikalischer Notwendigkeit zugunsten eines ursprünglicheren Begriffs von Notwendigkeit, der kraft dieser Ursprünglichkeit nun für die Welt des Menschen im ganzen gilt.[218] Diese ursprüngliche Notwendigkeit ist der Grund der Uniformität, die im Bereich der Physik, im Bereich des moralischen Lebens und zwischen ihnen herrscht.[219] Und *diese* Uniformität, diese *Zuverlässigkeit des Folgezusammenhanges zwischen Gegenwart und Zukunft* und damit *die zuverlässige Möglichkeit, Mittel auf Ziele hinzuordnen,* ist es, als deren Grund Hume nur die Weisheit des Höchsten Wesens anzugeben weiß. Die Entfaltung seines Begriffs von „custom", der eben diese Kohärenz der erfahrbaren Wirklichkeit überhaupt zum Inhalt hat, beschließt Hume mit der Feststellung: „Those, who delight in the discovery and contemplation of final causes, have *here* (Hervorhebung von E. H.) ample subject to employ their wonder and admiration".[220] Das „argument from design" wird bei Hume vom physiko-theologischen zum kosmo-theologischen Argument im prägnanten Sinne eines erfahrungs-theologischen[221] Argumentes.

2.4 Soviel zu den Resultaten von Humes Science of Man. Erlauben sie es, die Sachgerechtheit der gewählten Methode (2.1), die Möglichkeiten des behaupteten Zusammenhanges von Beobachtung, Induktion und Deduktion zu begreifen? Das wäre nur dann der Fall, wenn Hume den originären Abbildungszusammenhang zwischen Impression und Ideen nicht nur behauptet, sondern untersucht und aus der Verfassung der Impressionen selber heraus verstanden hätte. An Stelle der bloßen Behauptung, daß alle Impressionen in sich so klar und evident sind,[222] daß sie als meaning der Ideen das Denotat aller Sprachsymbole sind, hätte es des Nachweises bedurft, daß und inwiefern diese Klarheit und Evidenz der Impressionen überhaupt *so* konstituiert sind, daß sie die meaning der Ideen sind. Erst dann wäre auch begreifbar geworden, was Hume nur behauptet, daß die Passivität des Evidenzgeschehens nicht zu einem Automatismus der Ideation und damit dann auch der Motivation und des Handelns führt,[223] sondern soviel Willkür (Wahlfreiheit)

215 SB 9, 12, 61.
216 Tr I 353.
217 SB 60 ff.
218 SB 92 ff.; 97 ff.: Die Abwendung vom allgemein Akzeptierten betrifft den Begriff der physikalischen Notwendigkeit.
219 SB 90 ff.; EMPL 587.
220 SB 55, Z. 11 ff.
221 Vgl. SB 72, Z. 36 f.: „We have no idea of the Supreme Beeing but what we learn from reflection of our own faculties"; vgl. auch SB 129, 139, Z. 15 ff. (s. u. Anm. 260).
222 Tr I 340, Z. 14 ff.
223 Hier kann die Kritik ansetzen, die Hume Auflösung von Freiheit und Verantwortlichkeit vorwirft; dazu vgl. SB 99 f.

einschließt, daß fiktive, falsche Ideationen[224] vorkommen und freie Wahl zwischen Befolgung und Nichtbefolgung eines Motives herrscht.[225] Eben dieses von Hume ausgeklammerte[226] Thema der Konstitution der ursprünglichen Impressionen ist das Fundamentalthema späterer Erfahrungstheorien (Kants, Hegels und Husserls) geworden.

3. Humes Theorie der Religion ist Teil seiner Science of Man. Sie ist zwei Themen gewidmet: Was ist der Inhalt der „natural religion"; also: was kann unter den Bedingungen seines Daseins der Mensch überhaupt über den Weltgrund „Gott" sagen. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Religion kein Naturinstinkt (also kein originärer und insofern überall entwickelter Zug der menschlichen Natur) ist,[227] sondern nur eine originäre (in der Naturverfassung als entwickelbar implizierte) Möglichkeit.[228] Darin liegt das zweite Thema der Religionstheorie beschlossen: Wie entwickelt sich die religiöse Anlage und gewinnt sie Gestalt.[229] Die Bearbeitung des ersten Themas macht die überwiegend positive[230] Seite von Humes Religionstheorie aus, die ihn von den späteren Vertretern der französischen Aufklärung unterscheidet. Die Bearbeitung des zweiten Themas enthält diejenige Religionskritik Humes, die ihn auch mit der französischen Aufklärung verbindet.

3.1 Humes Theorie der „natural religion" faßt sich in der zugleich positiven und negativen These zusammen, daß die Erfahrungswirklichkeit gerade aufgrund der sie als perzipierte Welt auszeichnenden Kohärenz und Uniformität Anlaß und Möglichkeit für die Rede von einem weltüberlegenen Urheber der Welt bietet; daß diese Rede aber zugleich auf diese Möglichkeit beschränkt ist.

3.1.1 a) „If we take in our hand any volume, of divinity or school metaphysics, for instance, let us ask: Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flame, for it can contain nothing but sophistry and illusion".[231] Diese berühmte Schlußpassage des „Inquiry concerning Human Understanding" schließt keinesfalls Theologie und „natural religion" schlechtweg aus dem Bereich der sachhaltigen Erkenntnis aus. Ausgeschlossen ist nur eine rein apriorische Theologie aus Begriffen, die nicht an Impressionen zurückgebunden sind. Weil man bloß aus Begriffen überhaupt nicht auf Existenz schließen kann,[232] deshalb auch nicht auf die Existenz Gottes; und weil die Existenz jedes Sach-

224 Tr I 47 ff. – Auch Humes Unterscheidung zwischen Fiktion und Erkenntnis setzt diese Freiheit der Imagination voraus: SB 110 ff.
225 SB 95.
226 Hume hat es der Physik zugewiesen (vgl. o. Anm. 114).
227 PhW 4, 310.
228 Diesem Thema sind schwerpunktmäßig die „Dialogues concerning natural religion" gewidmet.
229 Dies ist das Thema der „natural History of Religion".
230 Kritik ist darin impliziert: vgl. u. Abschnitt 3.1.2.
231 SB 165.
232 SB 154, Z. 15 ff.

verhaltes ebensogut denkbar ist wie seine Nichtexistenz, ist auch der Begriff „notwendiger" Existenz in sich unsinnig.[233] Die Existenz Gottes kann unter den Bedingungen der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen nur erkannt werden im Ausgang von Erfahrung und – weil sie über das Perzipierte hinausgeht – unter Zuhilfenahme der Kausalrelation. „The religious hypotheses, therefore, must be considered only as a particular method of accounting for the visible phenomena of the universe";[234] „all the philosophy, therefore, in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience".[235]

b) Inwiefern ist der Lauf der Erfahrung Anlaß für die „religiöse Hypothese"? Weil die Gottheit nicht selbst Inhalt unseres Sinneszeugnisses oder Gedächtnisses ist,[236] kann ihre Existenz nur vermittelst der Kausalrelation erschlossen werden. Anlaß dafür ist gerade die durchgehende Geordnetheit der Erfahrungswirklichkeit.[237] In dieser Uniformität macht die Erfahrungswirklichkeit den Eindruck eines Kunstwerkes, eines absichtvoll geordneten und funktionierenden Systems, in dem nichts umsonst geschieht.[238] Nun lehrt Erfahrung uns, stets von einem Kunstwerk auf einen intelligenten Urheber zu schließen.[239] Dementsprechend haben wir von der Welt als einem alle menschliche Kunstfertigkeit übersteigenden System auf eine höchste, aller menschlichen weit überlegene Intelligenz zu schließen. Damit ist nach den Regeln der empirischen Beweisführung die Existenz Gottes zu unbezweifelbarer Evidenz gebracht.[240] Zwischen Atheisten und Theisten kann eigentlich nur ein Wortstreit darüber stattfinden, ob man die Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Intelligenz eher als große Unähnlichkeit oder als entfernte Ähnlichkeit zu bezeichnen habe.[241]

c) Soweit folgt Hume dem traditionellen teleologischen Gottesbeweis.[242] Er gibt ihm aber durch zwei Zuspitzungen eine besondere Strenge: *Erstens* ist für ihn die erstaunlichste „Einrichtung der Natur" jenes „principle of custom", demzufolge überhaupt ein stabiler Zusammenhang in der Folge der Erscheinungen herrscht und objektiv die Zukunft der erinnerten Vergangenheit so gleichförmig ist, daß wir nicht anders können, als sie richtig zu erwarten.[243] Damit wird für die Humesche Kosmotheologie letztlich nicht irgendein Inbegriff von diskutierbaren, denkbarer Weise falsch bestimmten

---

233 PhW 2, 431 f. (Abschnitt IX der Dialoge).
234 SB 139, Z. 15 ff., 141, Z. 19 f.
235 SB 146, Z. 26 f.
236 PhW 2, 456, Z. 17 f.
237 Vgl. SB 135 f.; EMPL 587 f.; PhW 4, 329.
238 PhW 2, 455, Z. 12 ff., 456, Z. 20 f., 457.
239 PhW 2, 457.
240 PhW 2, 456, Z. 16 ff.
241 PhW 2, 447 ff.
242 Vgl. W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, 1957.
243 SB 55, Z. 11 ff. (Zitat o. bei Anm. 220) – SB 73 f.

Gesetzen aus dem Bereich physikalischer oder biologischer Erfahrung, sondern die „feste und unveränderbare" Erfahrung[244] derjenigen „unveränderbaren Gesetze" zum Ausgangspunkt, mit denen die Gottheit die Natur seit Beginn der *Zeit* regiert:[245] nämlich die stets gegenwärtige „fühlbare"[246] Wirkung des *„unfehlbaren"* Instinkts,[247] der die gegenwärtige Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft unterstellt. – *Zweitens* insistiert Hume auf dem Grundsatz, daß in der Kausalrelation nur eine ihrer Wirkung entsprechende Ursache in Anschlag gebracht werden dürfe;[248] daß insbesondere, wenn – wie im Falle Gottes – die Ursache nur aus ihren Wirkungen bekannt ist, von der Ursache auch nichts anderes als ihre Wirkungen bekannt sind.[249]

3.1.2 Aus diesem Grundsatz ergeben sich für die Möglichkeit der Erkenntnis des Wesens Gottes nun einschneidende Beschränkungen:

a) Von Gott wird *zu wenig* gedacht, wenn der Okkasionalismus jede einzelne Verbindung zwischen Impressionen als besondere Tat Gottes auffaßt.[250] Erstens trägt diese Theorie nicht der Erfahrung Rechnung, daß Uniformität ein im Fühlen des unfehlbaren Naturinstinktes „custom" wahrnehmbarer Zug der Erfahrungswirklichkeit selber ist.[251] Zweitens aber faßt sie gerade diejenigen Züge nicht ins Auge, die die Gottheit als Ursache der Einheit in der Erfahrungswelt von menschlichen Subjekten unterscheidet: nämlich Autor eines selbständigen[252] und vollkommenen[253] Systems zu sein, das ohne ständige Unterstützung und Korrektur von Seiten seines Autors arbeitet. Zu wenig wird also von der Gottheit gedacht, wenn man annimmt, daß irgendein Geschehnis in der Welt diejenige unveränderbare Ordnung stören könne, die sie gewollt[254] hat. So kann man etwa gegen den Selbstmord nicht ins Feld führen, daß er den Willen Gottes verletze oder die Naturordnung störe.[255]

b) *Zuviel* nimmt man von der Gottheit an, wenn man ihr moralische Eigenschaften beilegt, die nicht aus ihren Werken erkennbar sind: Daß die Geschöpfe unter Bedingungen der Knappheit in einer nach allgemeinen Gesetzen geregelten Welt leben, daß für sie daher Sorge und Leid unvermeidbar sind, macht die Annahme unmöglich, daß der Allmächtige es auf

---

244 SB 114, Z. 13 ff.
245 EMPL 588, Z. 1–4.
246 SB 75.
247 SB 55, Z. 25.
248 SB 138.
249 SB 143 f.
250 SB 69 ff.
251 SB 72: Der Okkasionalismus begibt sich vorschnell „into fairy land". – Man könnte sagen: dann begibt er sich auch grundlos dorthin. Wenn nämlich keine Uniformität *in* der Erfahrungswelt ist, dann bedarf es auch keines Grundes dieser Uniformität außerhalb der Erfahrungswelt.
252 SB 71, Z. 24 ff.
253 SB 71, Z. 27 ff.
254 SB 69, 164 Anm. 1.
255 EMPL 585 ff.

Lust und Glück seiner Geschöpfe abgesehen habe.[256] Die an der Erfahrung orientierte Vernunft hat aber auch keinen Anlaß zu der Annahme, daß der Welturheber es überhaupt über den gegenwärtigen unvollkommenen Zustand der Welt hinaus auf einen späteren vollkommeneren abgesehen habe.[257] Die natürliche Religion enthält also keinen Anlaß für die Lehren von einer speziellen Providenz und einem zukünftigen Leben.[258] Ebensowenig für die Lehre von einer die bewußte Identität der Person einschließenden Unsterblichkeit der Seele.[259] Alle diese Lehren beruhen auf dem Fehler, es nicht beim Schluß von der Wirkung auf die Ursache bewenden zu lassen, sondern – wenn dieser vollzogen ist – das Bild der Ursache mit unbegründeten Imaginationen anzureichern.[260] Nur dieser Trugschluß ermöglicht es, aus der Gotteslehre Sachverhalte zu folgern, die über das hinausgehen, was Erfahrung überhaupt lehrt.[261] Weil aber die natürliche Gotteserkenntnis nichts über das hinaus enthält, was Erfahrung alle lehrt, ist sie als ein rein spekulatives Unternehmen auch ohne Einfluß auf die Moral und das politische Leben; solange die Autorität der Erfahrung anerkannt wird, können alle Lehren der natürlichen Religion politisch unzensiert bleiben.[262]

c) Das oben (3.1.1) Vorgetragene ist alles, was an Schlüssen und Argumenten für die Existenz und das Wesen Gottes möglich ist. Kein einzelnes Argument ist zwingend: Es kann bezweifelt werden, ob die Welt angesichts ihrer Einzigkeit für uns überhaupt als Wirkung einer Ursache betrachtet werden kann.[263] Und auch wenn man die Betrachtung gelten läßt, sind zu allen Argumenten zugunsten der Einheit, der Unendlichkeit[264] sowie der Unterschiedenheit der Weltursache von der Welt[265] und schließlich auch für ihre Intelligenz[266] immer auch Alternativen denkbar.[267] Freilich sind auch diese nicht zwingend. So müßte der auf das Erfahrbare beschränkte Skeptizismus alle Gewißheit auflösen, wenn nicht schließlich die natürlichen

---

256 PhW 2, 446 ff.
257 SB 141, 143 f.; EMPL 599, Z. 1 ff.
258 SB 132 ff.; EMPL 597 ff.
259 EMPL 597 ff.
260 SB 138, Z. 24 ff., 139, Z. 24 ff.
261 SB 137, Z. 19 ff., 139, Z. 15 ff., 146, Z. 31 ff., 148, Z. 25 ff.
262 SB 139 f., 142, Z. 5 ff.
263 SB 148. – Einsicht in die Kausalrelation ergibt sich erst aufgrund mehrerer gleichartiger Folgezusammenhänge.
264 PhW 2, 411 f. – Aus der Einheitlichkeit der Welt auf die Einheit ihres Urhebers soll geschlossen werden: PhW 4, 313 f., 362.
265 PhW 2, 415 ff. (Weltseelentheorie).
266 PhW 2, 420 ff. (biologische Zeugung), 425 ff. (epikureischer Materialismus).
267 PhW 2, 405 ff. – Die These von dem Verursachtsein der Welt durch eine höchste Intelligenz hat außerdem den Nachteil, daß sie solange Unerklärliches durch Unerklärliches erklärt, wie sie nicht einen Begriff der Entstehungsweise von Weltplänen in der Gottheit anbieten kann.
268 PhW 2, 456, Z. 35 ff.

Instinkte des Lebens selber auch in dieser Sache den Ausschlag für den – in sich konkordanten[268] – Theismus geben würden.[269]

3.2.1 Trotzdem ist Religion selber nicht ein originärer Instinkt,[270] sondern ihr Auftreten ruht auf Prinzipien der menschlichen Natur, die erst durch äußere Anlässe ins Werk gesetzt, entwickelt oder auch verdorben werden können.[271] „What those principles are, which give rise to this original belief, and what those accidents and causes are, which direct its operations",[272] das ist die Leitfrage der Schrift über die „Natural History of Religion" von 1757.

Nach allem, was über die Grundkräfte der menschlichen Natur und ihr Verhältnis zueinander gesagt ist, kommen als diese Prinzipien nur „passion" und „imagination" in Frage. Und zwar so, daß nicht eine von der über sich selber aufgeklärten, skeptischen Vernunft geleitete Religiosität den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet, sondern eine von ungezügelten Leidenschaften und einer ihnen entsprechenden unkritischen Imagination geleitete. Da dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Kräften der menschlichen Natur nur eine Erhebung von den Passionen zum Denken entspricht[273] und da eine einmal erlangte vernünftige Einsicht nicht wieder verlorengeht,[274] kann der Polytheismus nicht als Verfallsform eines ursprünglichen, auf vernünftige Naturbetrachtungen beruhenden Monotheismus[275] erklärt werden, sondern umgekehrt muß letzterer als Reifeform menschlicher Religion angesehen werden. Diese war in ihrer „primitiven" Form bei „barbarischen",[276] „ungebildeten",[277] „kenntnislosen"[278] Menschen Polytheismus.[279] Dessen Ursprung ist nicht die Betrachtung der „Werke der Natur" in ihrer Regelmäßigkeit und alltäglichen Vertrautheit,[280] sondern im Gegenteil die Betroffenheit und das Bedrohtsein durch solche Ergebnisse des alltäglichen Lebens, die auffällig, weil unvorhergesehen und anscheinend unerklärlich sind.[281] Gerade die Unbekanntheit der Ursachen[282] erweckt die Leidenschaften von Hoffnung und Furcht,[283] die ihrerseits wieder eine Imagination auslösen,[284] welche diese unbekannten Ursachen nicht als Elemente im Rahmen des regel-

---

269 SB 162, Z. 21 ff.; vgl. auch PhW 2, 455, Z. 9 ff. – Die Stichhaltigkeit des teleologischen Argumentes für einen intelligenten Welturheber wird besonders in der „Natural History" betont: PhW 4, 329, 311, Z. 29 ff., 318, Z. 31 ff., 325, Z. 21 ff.

270 PhW 4, 309.

271 PhW 4, 309 f.

272 PhW 4, 310.

273 PhW 4, 311.

274 PhW 4, 312.

275 PhW 4, 311.

276 SB 119; PhW 4, 316, Z. 1.

277 „uninstructed": PhW 4, 313, 318, 328, 361. – „stupid": PhW 4, 328 u.ö.

278 „ignorant": PhW 4, 310, 311, 326, 328, 329, 363; SB 119.

279 PhW 4, 313.

280 PhW 4, 311 f., 312, 328 f.

281 PhW 4, 314, 328 f.

282 PhW 4, 316.

283 PhW 4, 315 f.

284 PhW 4, 326, Z. 22 f.

mäßigen Naturgeschehens vorstellt,[285] sondern – einer universale Tendenz des Menschen entsprechend[286] – anthropomorph. So kommt es zu der Absurdität[287] einer Vorstellung von der Gottheit als eines Wesens, das ausgestattet ist mit allen menschlichen Leidenschaften und Schwächen – eifersüchtig, rachsüchtig, launisch, parteiisch – aber zugleich mit unvergleichbar größerer Macht.[288] Statt von einer Einsicht in die gesetzmäßige Einheit der Natur zur Erkenntnis des *einen* Welturhebers[289] führt diese primitive Betrachtungsweise vielmehr zur Annahme einer Vielzahl von jeweils über einen besonderen Erfahrungsbereich herrschenden Mächten.[290]

Auch die Anfänge des Monotheismus verdanken sich diesem Zusammenwirken von Leidenschaft und Imagination: Partialgottheiten werden durch eine ihnen und ihren Verehrern schmeichelnde Steigerung ihrer Zuständigkeit und Macht schließlich als „sovereign makers and modifiers of the universe" vorgestellt.[291] Sofern Polytheismus und Monotheismus also auf denselben Prinzipien der menschlichen Natur beruhen, haben sie die Tendenz, ineinander überzugehen: der Polytheismus durch Steigerung zum Monotheismus und dieser durch Milderung seiner Abstraktheit zum Polytheismus.[292]

Zur Etablierung eines stabilen Monotheismus kommt es erst, wenn statt der anscheinenden Zufälle des Lebens vielmehr dessen regelmäßiger Zusammenhang und sein Verursachtsein durch die Weisheit des Welturhebers in den Blick tritt. Diese Einsicht ist an sich alt.[293] Wo sie Menschen zur Kenntnis gebracht wird, hat sie auch Aussichten, aufgenommen und festgehalten[294] zu werden – freilich (wie die gegenteiligen Fälle zeigen)[295] nur bei Leuten und Nationen „of good understanding"[296] und in einer Öffentlichkeit, in der „ignorance" – die Mutter der Devotion[297] – sowie die „prejudices of education"[298] nicht mehr den bildenden und mäßigenden Einfluß von wissenschaftlicher Aufklärung auf die Leidenschaften verhindern. Dieser Prozeß einer gleichzeitigen Beschränkung der Passionen und Stärkung der Wissenschaften und damit letztlich auch der Reifung der Religion hängt aber

---

285 PhW 4, 316, Z. 31 ff., 318, Z. 31 ff.
286 PhW 4, 317.
287 PhW 4, 317, Z. 15.
288 PhW 4, 317, Z. 17 ff., 318, Z. 29 ff., 327 f.; vgl. auch 335, Z. 9 f.
289 PhW 4, 318, Z. 21 ff., 325, Z. 21 ff.
290 PhW 4, 318, Z. 27 ff., 325, Z. 25 ff., 328, Z. 3 ff. – Aus der gleichen Haltung heraus kommt es zur Deifizierung von Menschen: 327, Z. 3 ff., und zur Versinnbildlichung: 328, Z. 10 ff.
291 PhW 4, 330 f.
292 PhW 4, 334 ff.
293 PhW 4, 328, Z. 27 ff.
294 PhW 4, 361, Z. 8 ff., 312.
295 PhW 4, 328 f.
296 PhW 4, 361, Z. 9.
297 PhW 4, 363, Z. 3.
298 PhW 4, 361, Z. 27, 349, Z. 31.

vom Fortschritt der sozialen und politischen Lebensbedingungen ab.[299] Er fällt damit in die Zuständigkeit der Obrigkeit.[300] Beispiel einer solchen von den Magistraten ausgegangenen Religionsverbesserung ist für Hume die englische und holländische Toleranzpolitik.[301]

3.2.2 Im Vergleich zwischen Polytheismus und Monotheismus gilt eben wegen der Überlegenheit des letzteren: Corruptio optimi pessima.[302] Für jede Popularreligion ist charakteristisch, daß in ihr die Passionen eine sich selbst auf ihre Erfahrungs- und damit auch Passionsabhängigkeit hin nicht kritisch durchsichtige Imagination ins Spiel setzen und insoweit nicht durch eine skeptisch disziplinierte Vernunft beeinflußt und zu tugendhafter Gestalt gebracht werden können. Die sich daraus ergebenden politischen und moralischen Gefährdungen treten im Fall des vulgären (Mono)theismus am massivsten hervor: im politischen Bereich die Intoleranz;[303] im moralischen Bereich das gesamte Verhältnis zwischen religiöser Überzeugung und Evidenz der Erfahrung (a), der unvermittelte Gegensatz von Passionen (b) und schließlich die Zerstörung der Moralität überhaupt (c).

a) Die von ungebildeter religiöser Hoffnung und Furcht agitierte Imagination führt stets zu Ideengebilden, die die Grenzen der Erfahrung übersteigen und weil ohne Anhalt an deren Evidenz auch zu dieser in Spannung treten. Im Polytheismus reguliert sich diese Spannung leicht zugunsten der Evidenz der Erfahrung.[304] Aber im Theismus wird sie dann scharf und hartnäckig, wenn sie lehrmäßige Formen und Verbindlichkeit annimmt. Während der Polytheismus sich auf Anhieb als Produkt der religiösen Phantasie zu erkennen gibt, scheint der Theismus grundsätzlich „conformable to sound philosophy" zu sein.[305] Das führt dazu, mit dem monotheistischen Grundgedanken auch alle Absurditäten der ihm u.U. zugrundeliegenden religiösen Imagination in eine lehrhafte Form zu bringen und dabei das Absurde, Mysteriöse und Dunkle möglichst explizit zu betonen.[306] Eine solche absurde, weil der Erfahrungsevidenz widersprechende Lehre war für Hume zunächst die Lehre von der Realpräsenz.[307] Als den Gipfel einer solchen die Erfahrungsevidenz verleugnenden absurden religiösen Lehre stellt Hume dann aber vor allem die Lehre vom Wunder dar:[308] Hume setzt bei dem Ver-

---

[299] S. o. Abschn. 2.2.3 fin. – Vgl. auch PhW 4, 318, Z. 6 f.

[300] EMPL 23. – Zur direkten Kontrolle der Weltanschauung durch den Staat vgl. SB 147, Z. 29 f. Was hier im Blick auf die Philosophie gesagt wird, gilt auch für die Religion, sofern sie Teil der Philosophie ist (l.c. 146, Z. 27 f.).

[301] PhW 4, 338, Z. 2 ff. – Aus dieser politischen Entscheidung folgt das „revival of the letters", bis zu dem hin die christliche Popularreligion ungebrochen geherrscht hat (PhW 4, 320, Z. 11 ff.).

[302] PhW 4, 338, 339, 340.

[303] PhW 4, 338 f.

[304] PhW 4, 341 f.

[305] PhW 4, 341.

[306] PhW 4, 341 f.

[307] PhW 4, 343 f.

[308] SB 109 ff.

such ein, die im Kanon überlieferten Wunder als vernünftige Begründung des Offenbarungsanspruchs der Heiligen Schrift zu verwenden. Auf der Linie einer von dem latitudinarischen Theologen J. Tillotson an der der Erfahrungsevidenz widersprechenden Lehre von der Realpräsenz vorgetragenen Kritik[309] macht Hume geltend: die Evidenz aller Überlieferung; das Kriterium der Glaubwürdigkeit der Zeugen ebenso wie das Kriterium der Glaubwürdigkeit des Bezeugten; wobei u.U. das eine gegen das andere abzuwägen ist.[310] Nun versteht man – das ist die zweite Annahme in Humes Argumentation – unter einem Wunder nicht nur eine Verletzung des „*usual* course of nature",[311] sondern des „*law* of nature".[312] Alle Gesetze der Natur sind aber Hume zufolge durch Erfahrung *etabliert* (nicht nur erkannt!). Somit ist das Wunder als Widerspruch zum Naturgesetz Widerspruch *zur Erfahrung* selber. Dementsprechend ist aus der Natur der Sache heraus *alle* Evidenz der Erfahrung gegen das Wunder.[313] Mißt man also die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten an dem einzig gültigen Maßstab der Erfahrungsevidenz, so ergibt sich – drittens –, daß ein Wunderbericht nur dann irgendeine Glaubwürdigkeit besitzt, wenn die Unglaubwürdigkeit der Zeugen noch wunderbarer wäre als das bezeugte Wunder selber.[314] – Hume weist nach, daß die Unglaubwürdigkeit von Zeugen – erst recht wenn diese von religiösen Passionen angetrieben sind – niemals wunderbar ist.[315] Aber dieser historische Nachweis lenkt nur vom eigentlichen Nerv des Humeschen Argumentes ab: Dieser liegt in der Zuspitzung, den der Begriff des Wunders als Widerspruch zum Naturgesetz aufgrund des Humeschen Begriffs des Naturgesetzes erhält. Für Hume ist das Naturgesetz ja nicht der konstante Folgezusammenhang zwischen irgendwelchen beliebigen Einzelphänomenen, sondern Inhalt der Fundamentalerfahrung (des Fundamental*gefühls*) von der je gegenwärtigen Konstanz des Gefolgtseins der (ihrerseits konstante Folgezusammenhänge enthaltenden) perzipierten Vergangenheit von einer mit ihr nicht identischen, aber ihr gleich*artigen* (dieselbe Konstanz der perzipierten Folgezusammenhänge enthaltenen) Zukunft. Das Naturgesetz in diesem Sinne ist insofern in der Tat durch „feste und unveränder*bare* (unalter*able*)" Erfahrung etabliert, als mit der Veränderung dieser Erfahrung die Evidenz der Konsi-

---

[309] Tillotson (1630–1694) hatte die römische Lehre von der Realpräsenz mit dem Argument zurückgewiesen, daß die Evidenz der Sinne die Evidenz von Schrift *und* Tradition überwiegt, solange letztere nur als äußere Evidenz betrachtet und nicht dem Herzen eines Menschen durch den Heiligen Geist nahegebracht werden. Humes Rückgriff auf Tillotson hat ihre Pointe darin, daß Tillotson 1691–94 Erzbischof von Canterbury und damit höchster Bischof der anglikanischen Kirche war; der einzigen, wie es aus dem Munde eines Mitgliedes der Church of Scottland beziehungsreich heißt, die es mit der römischen Kirche an Gelehrsamkeit aufnehmen kann (PhW 4, 343).

[310] SB 110 ff.

[311] SB 127, Z. 27 (Hervorhebung E. H.).

[312] SB 114, Z. 12.

[313] SB 114 f.

[314] SB 115 f.

[315] SB 116 ff.

stenz von Erfahrung und damit diese selber verschwände. Das Wunder als Widerspruch zum Naturgesetz in diesem Sinne wird zum Widerspruch gegen die Evidenz der Konsistenz von Erfahrung überhaupt. Und daran ändert sich auch dann nichts, wenn man das Wunder Gott dem Allmächtigen zuspricht[316] (dann wird eben das Handeln des Allmächtigen als ein die Evidenz der Konsistenz von Erfahrung vernichtendes und insofern weltzerstörendes Handeln gedacht) oder wenn man behauptet, das Wunder im Glauben erkennen zu können: Hume beschließt seine Reverenz vor dem Glauben als dem Königsweg zur Erkenntnis des Wunders mit der Feststellung, daß der Glaube als Wunderglaube sich ja selber als dasjenige anhaltende Wunder in einer Person erfahre, „which subverts all the principles of his understanding and gives him a determination to believe what is most contrary to *custom* and experience".[317] Der Wunderglaube ist die prinzipielle Verleugnung der Evidenz einer konsistenten Erfahrungswelt; und die *Lehre* vom Wunder – jedenfalls in der von Hume unterstellten Fassung – ist das Programm dieser Verleugnung. Humes Kritik dieser Wunderlehre ist die klassische Demonstration jener unendlich wichtigen Bestimmung des Prinzips der Erfahrung, daß der Mensch beim Fürwahrhalten eines Inhaltes „selbst dabei" sein, den Inhalt „mit der Gewißheit seiner selbst vereinigt" finden müsse.

In der Wunderlehre der theistischen Religionen wird die Absurdität der Evidenzverleugnung nicht nur programmatisch, sondern auch *verbindlich* festgeschrieben. Damit erreicht der Konflikt zwischen Religionslehren und Erfahrungsevidenz, der in allen Popularreligionen anzutreffen ist, hier seine schärfste Gestalt. Liegt die Superstition im antiken Polytheismus nur locker auf der Seele, so verpflichtet der lehrmäßige Popularheismus die Seele wesentlich strenger dem Absurden.[318] Die daraus resultierende Charakterverformung hat Hume besonders als die Berufskrankheit der Kleriker beobachtet. „These men, beeing elevated above humanity acquire a uniform character, which is entirely their own, and which in my opinion, is, generally speaking, not the most amiable that is to be met with in human society":[319] Entweder sind sie – wie vielleicht die extremsten seiner fundamentalistischen Gegner in Schottland[320] – in derjenigen unerschütterlichen Konstanz der superstitiösen Evidenzverleugnung ergeben, die ihr Beruf verlangt, oder aber sie leben unter der ständigen Nötigung zur Dissimulierung des Widerspruchs, der von ihren evidenten Impressionen und Passionen ausgeht.[321]

---

316 SB 129, Z. 4 ff.

317 SB 131, Z. 14.

318 PhW 4, 347, Z. 32, 349, Z. 33 – Dieser Humesche Begriff des Absurden ist von dem der Tradition des Rationalismus verpflichteten Begriff des Absurden bei Camus signifikant unterschieden: Das Absurde ist bei Camus das nicht ohne Widerspruch Denkbare, bei Hume ein die Evidenz der Erfahrung verleugnendes Ideengebilde.

319 EMPL 204.

320 Hume beschreibt einen seiner heftigsten Gegner, den Rev. George Anderson, als „the godly, spiteful, pious, splenetic, charitable, unrelenting, meek, persecuting, Christian, inhuman, peace-making, furious Anderson" (Mossner 340).

321 EMPL 204, Anm. 2.

b) Die unkritische Imagination ist nicht imstande, Widersprüche der leidenschaftlichen Impulse zu vermitteln,[322] sondern nur, sie auszudrücken. Das geschieht am krassesten in den Gottesvorstellungen: In allen Religionen liegt der anthropomorphen Auffassung der „unknown causes" der Widerspruch zugrunde, einerseits angstgeborene Auffassung von Bedrohlichem zu sein, das andererseits durch schmeichelndes Gutreden in Schach gehalten wird. Je bedrohlicher das göttliche Subjekt ist, desto gepriesener. Im Theismus nimmt nur die Macht, aber nicht die Güte der Gottheit zu. „Thus it may safely be affirmed, that popular religions are really, in the conception of their more vulgar votaries, a species of daemonism."[323]

c) Diese Gottesvorstellung zerstört die Moralität: Um die Schrecken, von denen er gepeinigt ist, zu beschwichtigen, werden für den Frommen nur solche Handlungen wichtig, die speziell als Bedienung der Gottheit in Betracht kommen, also ihr unter Ausschluß der Welt zugedacht sind.[324] Das Bezahlen von Schulden wird gleichgültig gegenüber dem Fasten.[325] Auch umgekehrt gilt: Jede Schwächung der moralischen Persönlichkeitsstruktur durch schlechtes Handeln arbeitet der superstitiösen Devotion in die Hand.[326]

Die Kritik Humes richtet sich nicht nur gegen das römische Christentum, sondern gegen die aufgeklärte Popularreligion überhaupt, auch die in seiner eigenen Schottischen Heimat.[327]

Was seine eigene Person betrifft, so spricht vieles dafür, folgenden Text als Kurzfassung seiner eigenen religiösen Biographie zu lesen: „A little philosophy, says Lord Bacon, makes men atheists; a great deal reconciles them to religion: For men, beeing taught, by superstitious prejudices, to lay the stress on a wrong place: when that fails them and they discover, by a little reflection, that the course of nature is regular and uniform, their whole faith totters, and falls to ruin. But beeing taught, by more reflection, that this very regularity and uniformity is the strongest proof of design and of a supreme intelligence, they *return* to that belief, which they had deserted, and they are now able to establish it on a firmer and more durable foundation".[328]

4. Die Humesche Science of Human Nature ist das klassische Gegenbeispiel gegen die These, daß erst nach dem Verfall der Metaphysik die Anthro-

---

322 Wie etwa die selbstwidersprüchlichen Tendenzen der „avidity" durch die Idee und Praxis der „justice" vermittelt werden, vgl. o. Abschnitt 2.2.3.

323 PhW 4, 353 f.

324 PhW 4, 359.

325 PhW 4, 359.

326 PhW 4, 360.

327 Vgl. PhW 4, 357 f.: „ . . . if we should suppose, what never happens, that a popular religion were found, in which it was expressly declared, that nothing but morality could gain the divine favour; if an order of priests were instituted to inculate this opinion, in daily sermons and with all the art of persuasion; yet so inveterate are the peoples prejudices, that for want of some other superstition they would make the very attendance of these sermons the essentials of religion rather then placing them in virtue and good morals".

328 PhW 4, 329.

pologie zum Horizont der Ontologie geworden sei. Bei Hume wird vielmehr die Anthropologie selber zum Ausgangspunkt einer Metaphysik der Erfahrung, die ihren Höhepunkt im nachkantischen Idealismus fand.[329] Diese neuzeitliche Metaphysik der Erfahrung besitzt ihre Konkretheit gerade darin, daß sie die Verfassung der Wirklichkeit nur noch als Verfassung der Welt des Menschen denkt. Dabei ist Zentrum des Systems die Einsicht, daß alles menschliche Erkennen und Handeln begründet und umfaßt ist durch die *kontinuierliche* Abfolge der Impressionen. Alle vermittelnden und vermittelten Lebensvollzüge sind begünstigt und umfaßt von der Unmittelbarkeit eines Gefühls, das von sich aus auf seine eigene Abbildung und Gestaltung drängt. Das passive Dauern dieses Fühlens ist die Möglichkeitsbedingung für die Ausbildung personaler Identität, Wahrhaftigkeit und Güte; es ist das kontinuierliche Medium, in dem diese personale Identität Gestalt gewinnt; und es ist ihr ständiges Kriterium. Hume hat erkannt, daß dieser Prozeß der Gestaltgewinnung des menschlichen Charakters im persönlichen und gesellschaftlichen Maßstabe bedingt ist durch die Formen des interindividuellen Verkehrs. Und er hat eben diese Verbesserung der menschlichen Verkehrsformen als den eigentlichen Motor des Progresses der Humanität angesehen. Aufklärung als „revival of the letters" und in deren Gefolge als Überwindung des superstitiösen und antimoralischen Dämonismus der Popularreligion ist für ihn nur eine Frucht des Erstarkens von Institutionen der Freiheit und Gerechtigkeit: „From law arises security; from security curiosity; and from curiosity knowledge".

Sicher ist, daß Hume gegen ein Christentum gekämpft hat, das die Evidenz der „Uniformität", der zuverlässigen Gegebenheit und unverbrüchlichen Einheit der Erfahrungswirklichkeit, die ihn bezwungen hatte, verleugnete. Sicher ist ferner, daß seit Hume und durch ihn das Christentum nachdrücklicher vor die Frage gestellt ist, wie es sich zu dieser Evidenz der Kohärenz der Erfahrung verhalten will. Und sicher ist schließlich, daß es inzwischen ein Christentum gibt, das bei aller Zurückhaltung sowohl gegenüber den positiven Aussagen der „natürlichen Theologie" Humes als auch gegenüber seinen optimistischen Hoffnungen im Blick auf die Herstellbarkeit und Sicherbarkeit von Humanität durch „law" und „industry", gleichwohl diese von Gott geschaffene Welt in der Jesus Christus das Bild wahrer Humanität aufgerichtet hat, als evident einheitliche, zuverlässig geregelte Erfahrungswirklichkeit anerkennt, die das Kriterium des glaubwürdigen Redens jedes Christen und das Bewährungsfeld seines verantwortlichen Handelns ist. Insofern wird Hume durch die liebevolle Neckerei „St. David" zu Recht als eine der produktivsten Erscheinungen der neuzeitlichen Christentumsgeschichte reklamiert.

---

[329] Vgl. Hegels Einordnung des (Humeschen) Empirismus in die neuzeitliche Geschichte der „Stellungen des Gedankens zur Objektivität" als zweite, der Stellung des Rationalismus überlegene Position; in: Enzyklopädie (o. Anm. 1) §§ 37–39. Hegels Vorwurf, der Empirismus sei sich nicht bewußt, Metaphysik zu treiben, trifft für Hume nicht zu: vgl. o. Abschnitt 2.3.

Luther und die „Germanisierung des Christentums"

Notizen zu einer fast vergessenen These

Von Gottfried Maron

I.

1. Der Ausdruck „*Germanisierung des Christentums*"[1] stammt von *Arthur Bonus* (1864–1941).[2] Der in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg weitbekannte evangelische Pfarrer (bis 1904) und theologische Publizist[3] verwendete diese Formulierung zum ersten Mal 1896 als Untertitel zu seiner Schrift „Von Stoecker zu Naumann"; 1899 erschien von ihm eine Artikelserie „Zur Germanisierung des Christentums" in der „Christlichen Welt";[4] 1911 veröffentlichte er unter dem gleichen Titel einen Band mit gesammelten Essays.[5] Nimmt man dieses Buch in die Hand, so erkennt man auf den ersten Blick, daß es hier nicht um „Wissenschaft" geht, sondern um „Weltanschauung". Der Ausdruck „Germanisierung des Christentums" wird als Schlagwort gebraucht, der Verfasser sieht sein Thema im großen Rahmen einer „gegenwärtigen Krisis der Religion" (191), er versteht seine Erörterungen als einen Beitrag zu der damals viel erörterten Frage nach einer „Weiterentwicklung" der christlichen Religion, ein Komplex, der ohne die Debatte um die Bedeutung des Darwinismus nicht zu verstehen ist (vgl.

---

[1] Der Beitrag wurde vorgetragen im Kieler Mediaevistenkreis am 14. 1. 1983. Ich danke den Kollegen für ihre Hinweise vor allem bezüglich des Teils III,1, insbesondere jedoch Herrn Helmut G. Walther für wertvolle Ergänzungen. – Der Leser dieser Zeitschrift wird unschwer erkennen, daß hier ein Problem verfolgt wird, das in der Abhandlung des Verfassers über „Luther 1917" im vorigen Jahrgang (ZKG 93, 1982, 177–231, bes. 193 f.) nur am Rande berührt werden konnte. Zum Thema zuletzt im Zusammenhang: *Hermann Dörries*, Zur Frage der Germanisierung des Christentums (*Ders.*, Wort und Stunde II, Göttingen 1969, 190–209. Als Anhang zu seiner Studie über Ansgar von 1940).

[2] Sterbedatum aus EKL IV, 338. RGG[3] hat keinen Artikel über Bonus mehr (s. folg. Anm.).

[3] Er bekam in der 1. Aufl. des großen Handwörterbuches „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" einen eigenen, ausführlichen Artikel: I, 1909, 1302–1305 (Meyer-Benfey); vgl. über ihn auch *Johannes Rathje*, der freie Protestantismus, Stuttgart 1952, Reg. Zum Thema: *Hans Weichelt*, Arthur Bonus und die „Germanisierung des Christentums" (ZThK, NF 15, 1934, 167–189).

[4] Vgl. Inhaltsverzeichnis dieses Jahrgangs, IV.

[5] *Arthur Bonus*, Zur religiösen Krisis, erster Band. Zur Germanisierung des Christentums. Verlag Eugen Diederichs, Jena 1911.

25 ff., 102 ff., 142 ff.). Es geht letztlich um „Vorwärtskommen im Kampf ums Dasein; Herrschaft! Das ist die Frage der Germanen" (36). Das Thema ist von Bonus also nicht historisch, sondern aktuell gemeint, „Germanisierung", das bezeichnet als gegenwärtige Aufgabe der Zeit den „Abbau der Fremdreligion" (164) und die Neuschöpfung der Religion aus dem germanischen Geiste heraus. Dabei kann es statt „Germanisierung des Christentums" auch „Verdeutschung der Frömmigkeit" heißen (66 f.); an anderer Stelle kann Bonus sogar sagen: „Es ist gleichgültig, ob man formuliert: Modernisierung des Christentums oder Germanisierung. Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein, eine deutschere Gestalt des Christentums wird von selbst eine modernere sein" (12). Inhaltlich kann Bonus dazu sehr verschiedene Aussagen machen. 1898 führt er drei Stücke auf, in denen eine Germanisierung des Christentums zu sehen ist: 1. die Einsicht, „daß alles wahre Frommsein in sich schöpferisch ist, ein Schaffen zeitigt"; 2. die Erkenntnis, daß die ewige Wahrheit nicht als Theorie über den Menschen schwebt, „sondern daß alle Wahrheit im Menschen selbst ruht"; 3. „ein neuer Wille, eine neue religiöse Gestimmtheit, nämlich ein unbeugsamer Wille zur Macht (!) und Gewalt der Seele zu innerstem und höchstem Stolz und Trotz, zu einer Gesinnung, die die Gottheit nicht als Feind fühlt, sondern als Bundesgenossen, ja als innerlichste Kraft" (66 f.). Bonus kann die „Germanisierung der Religion" auch folgendermaßen beschreiben: „Ein jüngerer, herrschaftlicherer Geist der Natur gegenüber hat energische Mittel angewendet, um sie unter sich zu bringen: Äußerlich Wissenschaft und Technik, eine unerschrockene, vor keinen Konsequenzen zurückschreckende Untersuchung des Schauplatzes. Innerlich: den Gott in uns, die absolute Naturüberlegenheit in unserem Selbstbewußtsein" (153).[6]

Terminologisch und inhaltlich erweist sich also bei Bonus die Rede von der „Germanisierung" als nicht wissenschaftlich, sondern „weltanschaulich". Die Aussagen sind weder historisch noch theologisch genau und präzise; um so bedenklicher ist die Mischung von Verschwommenheit und Entschiedenheit. Man tut einen Blick in die Küche, in der die Ideologien unseres Jahrhunderts zusammengebraut wurden. Es geht Bonus letztlich auch nicht um das Christentum, sondern um „neugermanische Weltanschauung" (98), wobei „die germanische Frage" so zugespitzt werden kann: „Wie erringe ich Herrscherstellung in der Welt?" (34).

Das Thema „Germanisierung des Christentums" war in jenen Jahren so aktuell, daß das neu erscheinende, damals weit verbreitete Lexikon *„Die Religion in Geschichte und Gegenwart"* in seinem zweiten Band 1910 dafür ein eigenes Stichwort vorsieht.[7] Hier war zwar mancherlei historisches Mate-

[6] Mit der Herrschaft über die Natur kommen Gedanken Albrecht Ritschls zur Sprache!

[7] *(Paul) Jaeger* in: RGG[1] II, 1336–1339. Jaeger war Pfarrer in Freiburg/Br., vgl. schon Anm. 3! Die zweite Auflage bringt vom selben Verfasser einen etwas kürzeren Artikel: RGG[2] II, 1928, 1070. In dritter Auflage verhandelt *Kurt Dietrich Schmidt* die Frage: RGG[3] II, 1958, 1440–1442.

rial beigebracht, entscheidend ist jedoch der Gesichtspunkt der „Gegenwartsreligion" im Sinne einer „Verdeutschung des Christentums". Dafür werden zahlreiche Zeugen beigebracht, angefangen mit dem Heliand und Meister Eckehard über Luther, Dürer und Bach, über Schleiermacher und Arndt bis hin zu Lagarde, Chamberlain, Bonus und Künstlern wie Gustav Frenssen und Rudolf Schäfer. Verräterisch ist die Auskunft, die Formel „Germanisierung des Christentums" sei „ein Kind des neuerwachten kritischen Geistes und der nationalen Selbstbesinnung" – wobei ganz gewiß das letztere als das Entscheidende anzusehen ist.[8]

2. Indessen ist die „weltanschauliche" Ausgestaltung des Themas nicht zu sehen ohne die *wissenschaftliche* Bemühung um diese Frage. Beider Mutter ist die Romantik, und nicht immer ist es leicht, beide Ausprägungen auseinanderzuhalten. Das gilt besonders für die frühere Phase. Bei Jacob Grimm (1844) und August Vilmar (1845) etwa sind Forscherdrang und innige Vaterlandsliebe eng miteinander verbunden.[9] Das bleibt auch in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts so, wenngleich im neuen Reich nach 1870 beide Seiten ein eigenes Schwergewicht entwickeln. Jedenfalls ist nach der Jahrhundertwende, in den Jahren, als Arthur Bonus sich des Themas bemächtigte, die Naivität auf der Seite der Wissenschaft weithin verflogen. Ausdrücklich gegen Bonus gerichtet verfaßt *Heinrich Boehmer* seinen großen Aufsatz über „Das germanische Christentum".[10] Darin trat er aller Ideologisierung entgegen und versuchte nüchtern, wissenschaftliche Fakten zu erheben. Nichts wird idealisiert oder vergoldet, sondern mit geradezu abschreckendem Detail aller Germanen-Schwärmerei ins Gesicht geschlagen. Die ganze Abhandlung unterstreicht den Abstand des „germanischen Christentums vom altkirchlichen, vor allem auch auf dem Gebiet der Sitte und Sittlichkeit (vgl. 275), und stellt die (letztlich verneinend zu beantwortende) Frage: ob es der Kirche gelungen ist, „sich immer siegreich des niederziehenden Einflusses der germanischen Umgebung zu erwehren" (238).

Auch *Adolf Harnack*, der in seinem monumentalen „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (1886 ff.) das christliche Dogma des 4. und 5. Jahrhunderts als „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums" verstand und durch seine These von der „allmählichen Hellenisierung des Christentums" den Gedanken an eine ihr folgende „Romanisierung" und „Germanisierung" mit hervorgerufen hatte, bezieht gegenüber den Vertre-

[8] Auch die zum Artikel genannte Literatur spricht für sich.

[9] Vgl. die wenigen Notizen bei Dörries (Anm. 1) 190 f. Es wird gleichsam naiv eine Kontinuität zwischen dem „Germanischen" und dem „Deutschen" angenommen und dieses gegen andere Phänomene abgehoben. So sieht schon *Fr. D. Schleiermacher* „germanische Kirchen im Gegensaze gegen die romanischen" (Die christl. Sitte, aus dem Nachlaß hg. v. L. Jonas, Sämtl. Werke I/12, Berlin 1843, 138 f.). Vgl. auch Anm. 95.

[10] Theologische Studien und Kritiken 86, 1913, 165–280. Zu Boehmer vgl. *G. Beyerhaus*, Boehmer und der germanische Kannibalismus (Archiv f. Kulturgeschichte 36, 1954, 301–315).

tern der Germanisierungs-These eine schroffe Gegenposition. Im dritten Bande seines großen Werkes, das 1910 in vierter Auflage herauskam, wendet er sich gegen „die chauvinistische Behauptung einer Prädisposition der Deutschen für das Christentum" – genannt wird hier sein Berliner Kollege Reinhold Seeberg mit seiner Darstellung des Mittelalters;[11] Harnack erklärt apodiktisch: „Es giebt im Mittelalter kein germanisches Christenthum, wie es ein jüdisches, griechisches und lateinisches gegeben hat" (6). Das ist freilich eine recht kategorische und inhaltlich allzu pauschale Äußerung. Harnacks großer geheimer Antipode in Basel, *Franz Overbeck* († 1905), hätte dem heftig widersprochen und zudem Harnacks zureichende Kenntnis und Kompetenz bezüglich des Mittelalters bezweifelt.[12] Er selbst hielt das Thema für wichtig und den Einfluß der Germanen auf die Geschichte der Kirche für bedeutend,[13] äußerte sich dazu allerdings in gewohnt unkonventioneller Weise: „Die Germanen haben zum Christentum nicht sowohl sich bekehrt als es erobert – ein Beutestück aus dem von ihnen zertrümmerten römischen Reich! Sie sind entsprechend frei . . . damit verfahren".[14] Harnack wurde erst viele Jahre später eines Besseren belehrt. In der Festgabe zu seinem 70. Geburtstag 1921 findet sich ein Beitrag von *Hans von Schubert* mit dem Titel „Zur Germanisierung des Christentums. Erwägungen und Ergebnisse".[15] Hans von Schubert hatte sich als erster Fachmann für dieses Thema ausgewiesen. Er war noch in seiner Kieler Zeit um die Jahrhundertwende darauf gestoßen, hatte in mehreren Studien vor allem Fragen des Arianismus behandelt[16] und gerade eben sein bedeutendstes Werk abgeschlossen, dessen erste 400 Seiten freilich schon 1917 erschienen waren: „Die Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter".[17] H. von Schubert hat das Thema auch in der Folgezeit nicht aus den Augen verloren, sondern noch mehrfach dazu Stellung genommen.[18] Für Schubert heißt das „Hauptproblem des Mittelalters" „die Wechselwirkung von Kirche und Germanentum"; ja es ist „das Thema des Mittelalters die Vermählung des Christentums mit dem Germanentum", ein Prozeß, der sich *„auch* als ein Prozeß der *Romanisierung* ansehen" läßt. Doch „neben der Romanisierung läuft eine Germanisierung

---

11 *Adolf Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910[4], 6.

12 Vgl. *Franz Overbeck*, Christentum und Kultur, aus dem Nachlaß herausgegeben von Albrecht Bernoulli, Basel 1919, 2. Aufl., Darmstadt 1963, 223 f.

13 Vgl. dazu die Äußerung von *Johannes Haller*, Das Papsttum 5, Stuttgart 1953, 416.

14 Overbeck aaO., 106.

15 Festgabe für A. v. Harnack zum 70. Geburtstag, Tübingen 1921, 389–404.

16 U.a. *Hans von Schubert*, Das älteste germanische Christentum oder der sog. „Arianismus" der Germanen, Tübingen 1909; *ders.*, Die Anfänge des Christentums bei den Burgunden, Heidelberg 1911; *ders.*, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs, München 1912.

17 Tübingen 1921, 808 S., Nachdruck Darmstadt 1962.

18 U.a. in seiner Schrift „Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts", Heidelberg 1927, 22 ff. Vgl. zum Ganzen die Bibliographie in seiner letzten großen Arbeit über Lazarus Spengler, 1934 hg. v. Hajo Holborn (QFRG XVII), XXXVII f.

der Kirche".[19] In der Festgabe für Harnack schreibt Schubert: „Es läßt sich denken, daß da, wo die Verbindung mit der kirchlichen Heimat, der Reichskirche und Rom, abgerissen war, sich rasch eine weitgehende Germanisierung einstellen mußte, eine akute Germanisierung: ich meine, daß man die romfreien arianisch-gotischen Kirchen, die darauf angewiesen waren, ihre Art ganz nach eigenen Bedürfnissen auszugestalten, als eine gewisse Parallele zur Gnosis bezeichnen darf, in der uns Harnack eine akute Hellenisierung erkennen lehrte, nur daß der Schwerpunkt hier nicht auf dem Gebiete des inneren Glaubens-, sondern des äußeren Rechtslebens lag. Der akuten Hellenisierung der Häresie folgte die chronische der Großkirche, lehrte Harnack weiter; der akuten Germanisierung des germanischen Arianismus folgte die chronische des Frühmittelalters".[20] Der Verfasser ist sich der großen Schwierigkeiten dieses Themas wohl bewußt; er weiß, daß es „ein jahrhundertlanger dunkler Prozeß" ist, den es zu erforschen gilt, und daß der Versuch „nur unter Vorbehalt" unternommen werden kann, „die Summe dessen, was man Germanisierung des Christentums nennen mag . . . zusammenzufassen".[21] Nicht umsonst steht der Bereich des „Rechtslebens" voran, und in der Tat hat man hier wohl den festesten Boden unter den Füßen. Das verdanken wir vor allem den bahnbrechenden Forschungen des Kirchenrechtlers *Ulrich Stutz* (1868–1938). Hans von Schubert würdigt diesen Mann folgendermaßen: „Stutz hat das dreifache unbestreitbare Verdienst, daß er 1. die Geschichte des Kirchenrechts in bis dahin unbekanntem Maße mit der Kirchengeschichte überhaupt verbunden, 2. daß er zuerst klar und scharf die Periode des nationalen oder germanischen Kirchenrechts herausgehoben und 3. innerhalb desselben die Bedeutung des Eigenkirchenrechts in der Fülle seiner Beziehungen erstmalig erkannt hat".[22] Der reiche Ertrag seiner Forschungen ist eingegangen und bewahrt in der aus seiner eigenen Darstellung herauszuwachsenden „Kirchlichen Rechtsgeschichte" von Hans Erich Feine.[23] Bereits in seiner Antrittsvorlesung 1894 hat er das Thema seines Lebens grundlegend erörtert: „Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts".[24] Ulrich Stutz ist gleichsam das Gegenbild zu Arthur Bonus: nicht weltanschauliche Parolen, gewonnen aus oberflächlicher und willkürlicher Betrachtung der Dinge, sondern wirkliche wissenschaftliche Ergebnisse, erhoben aus eindringender Forschung am Detail sind seine Sache. – Seit 1896 erschien die dritte Auflage der großen *„Realen-*

---

[19] Geschichte der Kirche im Frühmittelalter, V, 1 u. 4.

[20] Festgabe Harnack 1921, 389 f.

[21] ebd. 394.

[22] *Hans von Schubert,* der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts, 1927, 24, Anm. 2.

[23] Weimar 1950, 5. Aufl. 1972, darin besonders: III. Periode. „Das germanisch geprägte Kirchenrecht".

[24] Als eigene Schrift erschienen, Berlin 1895, neu herausgebracht von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1955 (Libelli XXVIII), zusammen mit dem im folgenden zu nennenden Artikel aus RE[3] und einem bibliographischen Nachtrag, der in der Internationalität seiner Titel die Bedeutung der Forschungen von Stutz klar macht.

cyklopädie für protestantische Theologie und Kirche". Es kennzeichnet ihre wissenschaftliche Solidität (und zugleich den Unterschied zu der aktueller sein wollenden, seit 1909 parallel erscheinenden „RGG"), daß ein Stichwort „Germanisierung" darin nicht vorkommt (vgl. den Registerband 1909) und auch für die Ergänzungsbände nicht vorgesehen ist, dafür kommt Ulrich Stutz zu Wort mit einem grundlegenden Artikel über „Eigenkirche, Eigenkloster", der seinen Wert bis heute behalten hat.[25]

3. Der Germanen-Forschung war indessen keine ruhige Entwicklung beschieden, die sie so notwendig gebraucht hätte. Sie durfte nicht ruhig und sachlich weitergehen, sondern wurde in den Strudel ideologischer (und das heißt *nach 1933* zugleich: machtpolitischer) Interessen hineingerissen, d.h. sie wurde mehr oder weniger zu weltanschaulichen Stellungnahmen und parteipolitischen Bekenntnissen gezwungen. Dabei stand weniger die Frage nach einer Germanisierung des Christentums[26] zur Debatte als die umgekehrte Frage nach der Bedeutung der *Christianisierung der Germanen.*[27] Einen mehrfach verhandelten Sonderfall dieser Frage stellte das Problem einer gewaltsamen Bekehrung der Germanen zum Christentum dar.[28] Abgesehen von den historischen Einzelfragen stand dahinter die bedrängende Behauptung der Zeit, daß die Christianisierung der Germanen als ein Unglück für das deutsche Volk zu betrachten sei. Es bestand also der Zwang, mindestens einleitungsweise sich auf weltanschauliche Erörterungen einzulassen, um sich den Weg zu sachlicher Darstellung freizumachen – so *Kurt-Dietrich Schmidt*[29] – oder doch am Schluß apologetische Bemerkungen anzufügen, um so, oftmals nicht ohne erheblichen persönlichen Mut, den Angriffen Rosenbergs und anderer zu begegnen.[30] So schreibt *Hermann Dörries* am Ende seiner Schrift über die Sachsenbekehrung, daß die „Entscheidung" der Germanen für das Christentum „unendlich segensvoll für die Deutschen geworden" sei. Die „Entfaltung deutschen Wesens beruht auf ihr. Die deutsche Geschichte ist die Geschichte Deutschlands mit dem Christentum".[31] Am Rande wird sehr richtig bemerkt, daß der „Deutschglaube" der Zeit

---

[25] RE³ 23, 1913, 364–377. Vgl. die vorige Anmerkung!

[26] Doch vgl. dazu die warnende Stimme von *Karl Heussi*, Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem (ZThK, NF 15, 1934, 119–145).

[27] Vgl. etwa *Hanns Rückert.* Die Christianisierung der Germanen (SGV 160) Tübingen 1934²; wieder abgedruckt in: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, 19–42.

[28] Vgl. Hermann Dörries, Germanische Religion und Sachsenbekehrung, Göttingen 1935³ und die großangelegte, leider unvollendet gebliebene Darstellung durch *Kurt-Dietrich Schmidt*, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, Bd. I „Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum", Göttingen 1939. Vom 2. Band „Die katholische Mission unter den Westgermanen" erschienen nur 2 Lieferungen 1941/42.

[29] Sehr gut zu sehen bei *Kurt-Dietrich Schmidt*, aaO. 11–62.

[30] Vgl. gegen Rosenberg das Buch von *W. Künneth* und *H. Schreiner*, Die Nation vor Gott, 1933, 1937⁵. Darin zu unserer Frage *Johannes von Walter* 215 ff.

[31] aaO. (Vgl. Anm. 28) 37.

nicht der germanischen Religion entstammt, sondern der Aufklärung.[32] Um die Erhellung der „Religion der Germanen" bemühte sich in diesen Jahren in zahlreichen Arbeiten der Leipziger Religionsgeschichtler (s. 1935) *Walter Baetke*.[33]

Durch die Ausführungen Alfred Rosenbergs war auch *die katholische Seite* gezwungen, Stellung zu beziehen. Sie war erst später auf das Thema Germanentum und Christentum gestoßen, hatte dann aber ein Gebiet gefunden, auf dem sich Entdeckungen machen ließen: die Liturgiegeschichte.[34] Es findet sich manches Euphorische und Zeitbedingte auch in den katholischen Arbeiten dieser Zeit;[35] doch insgesamt war man in der gleichen Abwehr- und Verteidigungssituation wie die evangelische Seite, vor allem gegenüber dem ideologischen „Großen Katechismus" des Nationalsozialismus, Rosenbergs „Mythus des XX. Jahrhunderts".[36] Der (damals nicht genannte) Hauptverfasser der als Beilage zu bischöflichen Amtsblättern weit verbreiteten „Studien zum Mythus des XX. Jhs." war der Bonner Kirchengeschichtler *Wil-*

---

[32] ebd. 34 f.

[33] Die wichtigsten Titel in RGG[3] Registerband 1965, 9. Seine Arbeit „Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. Ein Beitrag zur Frage nach der Germanisierung des Christentums" (ursprüngl. in: Die Welt als Geschichte 9, 1943, 143–166) wurde 1962 in der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt nachgedruckt (Libelli XLVIII).

[34] Der Gedanke an ein „germanisches" Christentum begegnet *im katholischen Raum* gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Er findet sich sowohl im sog. „Amerikanismus" *Isaak Thomas Heckers* als auch im „Reformkatholizismus" *Herman Schells*. Beide wollen nach jahrhundertelanger romanischer Prägung ihrer Kirche jetzt das „germanische" Moment zur Geltung bringen. Hecker betont Innerlichkeit und Aktivität als notwendige germanische Tugenden in der Kirche (vgl. Joh. Kübel, Gesch. des kath. Modernismus, Tübingen 1909, 11). Herman Schell schreibt in seiner berühmten Reformschrift „Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts" (Würzburg 1897, 58): „Der germanische Geist ist es darum aus Liebe zu der Kirche, die ihn erzogen hat, eben dieser katholischen Kirche schuldig, daß er seinen Teil dazu beitrage, das Ideal des *Katholicismus* in jeder Zeit zu verwirklichen. Er ist dies umsomehr schuldig, weil er viel mehr als der romanische Geist zur innerlichen, vernunftmäßigen und sittlichen Auffassung der Religion angelegt ist, und weil er dazu berufen scheint, ein Gegengewicht gegen die weltlich-formale Richtung des romanischen Nationalgeistes zu bilden". – Zu den *liturgiegeschichtlichen Arbeiten* vgl. etwa *Ildefons Herwegen*, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie (Deutsch-rechtl. Beiträge VIII, 11) Heidelberg 1913. Herwegen legte auch eine Gesamtschau vor: Antike, Germanentum und Christentum, Salzburg 1932[2]. – *Hugo Dausend*, Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie, Wiesbaden 1936; *J. van Acken*, Germanische Frömmigkeit in liturgischen Hymnen, Freiburg 1937. In diesem Zusammenhang ist auch auf manche Arbeiten des bedeutenden *Jos. Andreas Jungmann* zu verweisen, etwa auf seine Abhandlung „Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter" (ZKTh 69, 1947, 36–99 = Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck – Wien – München 1960, 3–86).

[35] Es sind mehr, als man gemeinhin annimmt, vgl. nur die Liste bei *Otto Diehn*, Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933/1945 (AGK 1), Göttingen 1958, 190 ff. (kath. Verfasser sind nicht ausdrücklich gekennzeichnet). Eins der verbreitetsten Bücher war *Konrad Algermissen*, Germanentum und Christentum, Hannover 1934, 1935[5].

[36] *Raimund Baumgärtner*, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirche mit Alfred Rosenberg, Mainz 1977 (VKZG. B 22).

helm Neuß.[37] Er ist zugleich ein Beispiel dafür, wie die durch die Zeitumstände mehr oder weniger erzwungene Beschäftigung mit dem Gegenstand sich zu einem wissenschaftlich fundierten Gesamtbild rundete,[38] das freilich erst nach dem Krieg vorgelegt werden konnte.[39]

Die Zeit nach 1945 bedeutet für unser Thema einen (verständlichen) Rückschlag. Das Interesse am Gegenstand ist weithin verflogen, Zurückhaltung, ja ein skeptischer Zug macht sich bemerkbar. Allzusehr hatte sich gezeigt, daß hier „offenbar nicht nur die Forscherpersönlichkeit" das Werk bestimmt, „sondern auch der Zeitgeist" sich darin ausprägt.[40] Nicht mehr emphatisch, sondern äußerst nüchtern wird jetzt die Religion der Germanen gesehen.[41] Ausführungen zu der Frage nach der „Germanisierung des Christentums" finden sich zwar in den großen theologischen Lexika;[42] doch macht vor allem Kurt Dietrich Schmidt nachdrücklich darauf aufmerksam, daß ausreichende exakte, kritisch-nüchterne Untersuchungen, insbesondere auch zu der ethischen Entwicklung der Germanen nach der Christianisierung noch fehlen.[43]

II.

1. *Martin Luther* ist uns bisher *im Zusammenhang* mit der Rede von *der Germanisierung des Christentums* nicht begegnet. Er gehört auch, genau genommen, weder in die historische noch in die ideologische Auffassung des Themas notwendig hinein. Weder ist Luther unmittelbar ein Glied jenes vielschichtigen, viele Jahrhunderte währenden Prozesses, in dem „die Germanen" „dem Christentum" begegneten; noch ist Luther unentbehrlich bei der Gewinnung einer modernen Weltanschauung.[44] Es ist durchaus bezeichnend, welche bescheidene Rolle Martin Luther bei Arthur Bonus einnimmt. Zwar ist für ihn die religiöse Frage seiner Zeit „wieder, wie schon einmal im 16. Jahrhundert, germanische Frage", doch wird Luther bei ihm kaum erwähnt, wenn er auch beiläufig vom „‚germanischen Geist' in Luther" und von „Luthers ‚Weltanschauung'" sprechen kann. Als Helfer zu moderner

---

[37] *Wilhelm Neuß*, Der Kampf gegen den Mythus des 20. Jhs., 1947.

[38] Vgl. die inhaltreiche kleine Schrift: *Wilhelm Neuß*, Das Problem des Mittelalters, Kolmar o.J. (1944), bes. 14 ff.

[39] *Wilhelm Neuß*, Die Kirche des Mittelalters, Bonn 1946, 1950[2]. „Die Rückwirkung der Christianisierung der Germanen auf die Kirche", ebd. 38 ff. bzw. 41 ff.

[40] So *Hermann Dörries* (Anm. 1), 197.

[41] Etwa von *Walter Baetke* in RGG[3] II, 1958, 1432–1440.

[42] *Kurt-Dietrich Schmidt* in RGG[3] II, 1958, 1440 ff.; *K. Algermissen* in LThK[2] 4, 1960, 751 ff.

[43] Schon EKL I, 1956, 1529 und RGG[3] II, 1958, 1442. Kurt-Dietrich Schmidt hat zwar nach 1945 einen Band mit Einzelstudien herausgegeben: Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948 (darin ein Beitrag über „die Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalter" von 1933: 66–84), hat aber sein angefangenes großes Werk (vgl. Anm. 28) nicht fortgesetzt.

[44] Das machen manche Publikationen des Jahres 1917 sehr deutlich; vgl. dazu meinen Beitrag „Luther 1917" (Anm. 1).

„Charakterbildung" (für Bonus wesentlicher Inhalt von „Religion") ist Luther „zum wenigsten ansatzweise" zu gebrauchen.[45]

Es gibt jedoch im Deutschland des 19. Jahrhunderts auch eine Denktradition, in der beides gleichsam naiv zusammengesehen wird, in der Geschichtliches und Weltanschauliches kongruent sind, in der, genauer gesagt, Germanentum und Deutschtum sich decken. Die Möglichkeit zu einer solchen naiven Identifikation verschafft ein Denkmodell, das dem biologischen Bereich entstammt und dem Wesen der Geschichte letztlich fremd, ja zuwider ist: der Organismusgedanke.[46] Nur von daher ist es zu verstehen, daß etwa Jacob Grimm in der germanischen Frühzeit „den vollen keim des protestantismus" finden kann; „es war nicht zufall, sondern nothwendig, daß die reformation gerade in Deutschland aufgieng". Germanisch-deutsche Art ist also auf das Christentum, ja auf die Reformation angelegt;[47] wenig später kann von daher die Formel von der „Prädisposition der germanischen Völker für das Christentum" geprägt werden.[48]

Die Reformation bezeichnet dann sowohl die „Mündigkeitserklärung des germanischen Geistes"[49] wie den Durchbruch zu einer neuen, der letzten (oder vorletzten!)[50] Stufe des Christlichen. *Wilhelm Dilthey* erblickt in der Reformation „die Emanzipation eines Teils der germanischen Nationen von der Herrschaft der Hierarchie. In ihr vollzog sich die Loslösung der germanischen Völker von der regimentalen religiösen Ordnung, welche der römische Geist geschaffen hatte". „Der germanische Geist löste sich los von der Bildlichkeit des religiösen Vorstellens." „Er hat ein neues Zeitalter der Religiösität des Abendlandes heraufgeführt. Dieser Fortschritt stand in einem notwendigen Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der germanischen Gesellschaft." Dilthey kann dementsprechend von „Luthers germanischer Aktivität" sprechen.[51] Popularisiert finden sich diese Gedanken in einem damals verbreiteten Prachtwerk, zur Jahrhundertwende herausgegeben von C. Werckshagen, *„Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts"*. Der Band beginnt mit folgenden Sätzen: „Die Wurzel deutscher Kraft ist deutscher Glaube. In den Tiefen des deutschen, des germanischen Gemütes ruht der verborgene Schatz männlichen Christenglaubens, innigen Christensinnes. Rechte deutsche Art ist zugleich rechte christliche Art. Das war so

---

[45] *A. Bonus* (Anm. 5) 43, 97 f., 38.

[46] Vgl. dazu zwei sehr erhellende Beiträge von *Wilhelm Maurer* in seinen Gesammelten Aufsätzen „Kirche und Geschichte" Bd. 2, Göttingen 1970: Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der katholischen Tübinger Schule (29–45) und „das Prinzip des Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jhs." (46–77).

[47] Vgl. dazu Dörries (Anm. 1), 190 f.

[48] *W. Krafft*, Kirchengeschichte der germanischen Völker I, 1, 1854, VII: vgl. auch Dörries 193, Anm. 10.

[49] *Johann Heinrich Kurtz*, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 1892[12], 3.

[50] In diesem Falle ist eine „neue Reformation" bzw. eine „Vollendung der Reformation" notwendig! Vgl. Maron, Luther 1917 (s. oben Anm. 1).

[51] *W. Dilthey*, Weltanschauung und Analyse, Leipzig 1921[2], 212 ff. (1892/93).

zur Zeit der Väter und wird, will's Gott, so sein zur Zeit der Enkel. Der Glaube der germanischen Stämme ist das Christentum der Reformation (!). Das protestantische Christentum ist der Glaube, der deutsches Wesen mit seiner Kraft und seinem Trutz nicht erdrückt, sondern entfaltet; das evangelische Christentum ist der Glaube, der deutsches Gemütsleben mit seiner sonnigen Innigkeit nicht verweichlicht, sondern festigt und adelt".[52] Ganz am Rande mag vermerkt werden, daß es sich *die katholische Seite* nicht nehmen ließ, den Spieß umzukehren und gleichsam eine negative Germanisierungsthese zu vertreten. Die Reformation ist danach „das Wiedererwachen der im deutschen Charakter von Urzeit her grundgelegten Fehler"! „Das Christentum hatte die schlimmen Instinkte der deutschen Naturanlage durch Jahrhunderte hindurch gezähmt und dafür die edlen Seiten desselben Charakters gepflegt. Jetzt brach mit Lossagung vom Übernatürlichen die bisher im Zaum gehaltene wilde Natur in barbarischer Rohheit hervor" – all dies „ein Beitrag zum Beweis für die Richtigkeit der Lehre vom Atavismus".[53] Dessen ungeachtet verdichten sich in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg auf evangelischer Seite diese damals gängigen Gedanken zur These. *Paul Jaeger* kann in seinem RGG-Artikel „Germanisierung des Christentums" folgende Sätze niederschreiben: „Das Typisch-Germanische in der Frömmigkeit Luthers bringt den Germanisierungsprozeß grundsätzlich und entscheidend zum Durchbruch: die deutsche Reformation ist die akute Germanisierung des Christentums. Germanische Freiheit und germanische Treue sind darin fest verbunden. An Luthers persönlicher Art – das Höchst-Persönlichwerden ist das Charakteristische – orientieren sich bis zu Gegenwart alle die am liebsten, die nicht mehr bloß naiv an der Verdeutschung des Christentums beteiligt sind, sondern das Wort Germanisierung als *Aufgabe* empfinden."[54]

2. Es war *Reinhold Seeberg* (1859–1935),[55] seit 1898 neben dem Historiker Adolf Harnack als Professor für Systematische Theologie in Berlin, der diese These in seinem bekannten „Lehrbuch der Dogmengeschichte" wissenschaftlich ausgebaut und mit Nachdruck vertreten hat. Seeberg ist einer Art von „Lebenstheologie" zuzurechnen, die, in Parallele, zur gleichzeitigen „Lebensphilosophie", in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg herrschte – bisher übrigens wenig beachtet und noch nicht im Zusammenhang gesehen.[56]

---

[52] Berlin 1900/01. Anfangssätze der Einführung, zitiert bei *H. J. Birkner*, Protestantismus im Wandel, München 1971, 25.

[53] So *A. M. Weiß* in *H. Denifles* Luther und Luthertum II, 1909, 361. Andere Töne finden sich v.a. bei Döllinger, der Luther als den großen Deutschen entdeckt. Doch wird der „deutsche Luther" auf katholischer Seite nicht populär.

[54] RGG[1] II, 1910, 1337.

[55] Nähere Angaben: Brockhaus-Enzyklopädie 17, 1973, 219. Zuletzt über ihn aus spezieller Sicht: *G. Brakelmann*, Protestantische Kriegstheologie im I. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, 1974.

[56] Man vergleiche die zahlreichen Titel von Veröffentlichungen Seebergs, in denen der Begriff „Leben" (und verwandte Begriffe) vorkommt: *Heinrich Lammers*, Reinhold

Für Seeberg ist das Christentum „ein Lebensprozeß . . . zwischen dem absoluten Geist und den von ihm geschaffenen Geistern".[57]

In früher Ausgestaltung begegnen seine Gedanken über das Thema in einem Vortrag vor Studenten über „*Christentum und Germanentum*" am Ende des Sommersemesters 1913.[58] In der lockeren Form wird überaus deutlich, daß es sich bei den vorgetragenen Überlegungen mindestens ebensosehr um völkerpsychologische als um eigentlich historische und theologische Gedanken handelt. In der Tat veröffentlichte in den Jahren von 1904 bis 1916 Wilhelm Wundt seine viel beachteten Werke zur Völkerpsychologie, im Kriege wird Seeberg selber eine kleine volkspsychologische Skizze „Von baltischer Art" vorlegen.[59] Über die Rassenfrage hatte er im Blick auf H. St. Chamberlain sich schon früher geäußert.[60] Der Redner kann in dem genannten Vortrag sagen „wir Germanen" (343) – auch „der Germane Goethe" kommt vor (345) –, er kann zusammenfassend vom „deutschen Wesen" (346) sprechen und hat überhaupt weitgehend den Unterschied von Germanen und Romanen (Franzosen!) im Auge. Der Germane besitzt ein starkes Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit, ist „nicht dramatisch veranlagt", hat „Liebe zu Haus und Heim", ist „eine kontemplativ angelegte Persönlichkeit", „der Germane ist geduldig", voller „persönlicher Dankbarkeit und Pietät", treu usw. (344 f.). „Die Seele des Germanen ist eine so andere, daß man von vornherein vermuten wird: nie und nimmer konnten die Germanen an diesem römischen Christentum auf die Dauer Gefallen haben. Das ist der gewaltige Konflikt des Mittelalters. Das ist der ganze Zauber der mittelalterlichen Geschichte, wie Germanismus und Romanismus miteinander ringen, wie die germanische Seele in redlichen Kämpfen dem Römertum sich zu unterwerfen trachtet, und wie sie schließlich doch nicht das findet, was sie suchte, wie ihr innerster Bedarf ungestillt bleibt. So lösen sich allmählich Germanentum und Römertum voneinander, und wir stehen am Vorabend der Reformation" (344). Martin Luther nun, „dieser größte deutsche Mensch . . . ist nicht Renegat oder abtrünnig geworden, weil das System zu schwer war . . ., sondern er ist abwendig geworden, weil das System ihm nicht gab, was seine Seele brauchte; es gab nicht, was die Seele seiner Zeitgenossen brauchte . . . das hat ihm den neuen Gedanken ins Herz gedrückt: gerecht durch den Glauben!" Es wird also von Luther der Gedanke des

---

Seeberg Bibliographie, Stuttgart 1939. Ich würde auch Männer wie Johannes Müller (1864–1949) und Albert Schweitzer (1875–1965) dazu rechnen, um nur zwei Namen zu nennen.

[57] RGG[3] V, 1633.

[58] Veröffentlicht in: Akademische Blätter 28, 1914 (Nr. 22 u. 23), 343–346 und 359–361 nach vom Vortragenden durchgesehenen Stenogramm. Auch separat veröffentlicht, Leipzig 1914 (Schriften der Treitschkestiftung).

[59] Velhagen und Klasings Monatshefte 30, 1915/16, 219–229. Vgl. auch u.a. „Zum Verständnis des russischen Volkscharakters", 1917 (Bibliographie Nr. 477).

[60] R. Seeberg über das Rasseprinzip – Semitismus und Germanentum (Der Geisteskampf der Gegenwart 46 [Neue Serie 2] 1910, 313 f. Auszug aus einem größeren Aufsatz über Chamberlains „Grundlagen des 19. Jhs.": Die Reformation 2, 1903).

Paulus aufgenommen, „allerdings in charakteristisch verschiedener Prägung. Damit waren in einem großen Hauptpunkte das Germanentum und das Christentum in ein positives Verhältnis zueinander gebracht . . . Hier findet die germanische Persönlichkeit ihr Recht. Hier kommt der Mensch selbst an das Göttliche heran, mit eigenen Gedanken darf er in seine Tiefe eindringen, selber empfinden. Hier ist er mit der Gottheit vereinigt, wie die germanische Seele es braucht" (359).

In den Jahren 1908–1920 wächst Seebergs *„Lehrbuch der Dogmengeschichte"* in 2. und 3. Auflage zu dem großen fünfbändigen Werk heran, als das es heute vor uns steht und wegen seines Materialreichtums dankbare Benutzer findet.[61] In bezug auf das Mittelalter hatte Seeberg die Frage nach dem „Germanischen" schon seit langem im Auge.[62] Dementsprechend finden sich Erörterungen über Germanentum und Christentum als „Einleitung in die Dogmengeschichte des Mittelalters" auch im Band III von 1913. Neu ist indessen die unmittelbare Verknüpfung dieser Frage mit Luther und der Reformation, die den *Band IV/1 „Die Lehre Luthers"* vom Jahre 1917 auszeichnet.[63] Seeberg schreibt jetzt: „Die deutsche Seele ist im Laufe der mittelalterlichen Entwicklung nicht zu der ihr entsprechenden Seelenstellung gelangt . . . So betrachtet, ist die religiöse Entwicklung des germanischen Geistes im Mittelalter ein allmählicher Aufstieg zur Höhe der Reformation". „Der Germane zieht sich zunächst von Thomas und Duns Scotus zurück auf Augustin . . . Dann folgt der Moment, wo er genötigt wird, auch hinter Augustin und die Mystik zurückzuweichen und sich auf den ursprünglichen Ausdruck des christlichen Prinzips bei Paulus zu besinnen". All das geschieht „infolge ihres besonderen Bedarfs" (5 f.). „Man kann hiernach die Reformation charakterisieren als das Christentum im Verständnis des germanischen Geistes" (7). Ähnlich an späterer Stelle noch einmal: „Die Reformation hat also eine neue Form des Christentums hergestellt, die einerseits dem von dem germanischen Geist bestimmten Bedarf der Neuzeit entsprach und andererseits sich als ein Zurückgreifen auf das ursprüngliche Christentum darstellte" (51). Die Reformation – übrigens ausgezeichnet durch „Konzentration aller Kräfte in einer historischen Führerpersönlichkeit" – „besteht

[61] Begonnen hatte Seeberg als Bearbeiter des II. Bandes der „Christlichen Dogmengeschichte des Gottfried Thomasius" (1889); unter eigenem Namen erschien seine Dogmengeschichte in 2 Bänden 1895/98. Abgeschlossen war das Werk mit der 4. Auflage von Bd. III (1930) und IV/1 (1933), die 5. Auflage 1959 und folgende Drucke (1960, 1974) sind Nachdrucke dieser Auflage.

[62] Vgl. seinen Aufsatz „Die germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter" (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 9, 1888, 91–106; 148–166).

[63] Ich zitiere nach der 5. Aufl., Abweichungen zur 2. u. 3. Aufl. 1917 werden notiert. Über den Zusammenhang mit dem Lutherjubiläum 1917 vgl. meinen Beitrag in ZKG 1982 (Anm. 1). Der eindringende Abschnitt über Seebergs Lutherverständnis bei *Otto Wolff*, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung (Tübinger Studien zur Systematischen Theologie, 7), Stuttgart 1938, 4. Abschnitt: „Der transzendental-psychologische Typ" (237–317) geht von der ersten Auflage (II, 1898) aus und nimmt die Neuauflage von 1917 gar nicht in Blick.

also in dem deutschen Verständnis des Christentums", wobei „der Bedarf des germanischen Geistes die Fragen formulierte" (51 f.).

Im selben Jahre 1917 publizierte Seeberg in der Zeitschrift für Kirchengeschichte einen Jubiläumsbeitrag unter dem Titel *„Die Kirchengeschichtliche Bedeutung der Reformation"*.[64] Hierin wird manches von der Auffassung des Verfassers noch deutlicher als in seiner Dogmengeschichte. Die Grundthese wird wiederholt: Die Reformation ist „das Christentum in germanischem Verständnis" (86), ist „das deutsche Verständnis des Christentums" (83). Dabei sind es naturhafte Bilder, die zur Kennzeichnung der geschichtlichen Entwicklung benutzt werden: die Reformation zeitigt in persönlichem Glauben, Gewissensfreiheit usw. „Erscheinungen, die naturgemäß auf dem germanischen Boden aufgehen mußten, wenn das Christentum in ihn gesät wurde und die das Wachstum hemmenden Fremdkörper erst überwunden waren" (82). Entscheidende geschichtliche Triebkraft, die auf die Reformation hinzielte, ist „der eigenartige Bedarf des germanischen Geistes" (81). Die Reformation entsteht dadurch, „daß der Deutsche am Christentum das findet, wessen seine Geistesanlage bedarf, und daß er daher allmählich das lateinische Verständnis des Christentums ausscheidet" (83). „Das war das Geniale an Luther, daß er alle diese Ansätze in einer gewaltigen schöpferischen Synthese zusammenzufassen vermochte" (82 f.). Ein Beispiel: „Nicht das schweigsame Gesetz im Grunde aller Dinge . . . war der Gott germanischer Sehnsucht . . . Was er brauchte – und dieser Bedarf wurde durch den biblischen Gottesgedanken vertieft – war der Gott, der im Brausen der Schlacht und im Toben des Sturmes umherfährt, der als mächtiger König aller Geschick beschließt und verwirklicht . . . Und dieser Bedarf bildete sich am Christentum immer tiefer aus und der vertiefte Bedarf erschloß erst die ganze Tiefe des christlichen Gottesbegriffes" (84). Übrigens ist dieser Prozeß für Seeberg noch nicht beendet – er kann es nicht sein, da das Leben weitergeht: „Die Arbeit ist noch lange nicht getan. ‚Die Reformation geht noch fort', wie Schleiermacher einmal sagt" (85). Es ist nur folgerichtig, wenn Seeberg für die so verstandene Reformation als nähere Kennzeichnung ihren „biblischen Charakter" ablehnt und auf dem „germanischen Verständnis" besteht. „Und zwar vor allem deshalb, weil der geschichtliche Vorgang doch nicht der gewesen ist, daß man um der Autorität der Bibel willen eine neue Lehre schuf. Vielmehr waren es innere religiöse Bedürfnisse, die zu der Bibel hintrieben. Man suchte nicht die Bibel, sondern man suchte eine Religion, die dem Bedarf von Herz und Gewissen entsprach" (86 f.).

3. Sowohl seiner inneren Systematik wie auch seiner dogmengeschichtlichen Einordnung nach war Seebergs Lutherdeutung sehr bald überholt und trat gegenüber der von Karl Holl (1921) in den Hintergrund.[65] Der Luther-

[64] ZKG 37, 1917, 61–88.

[65] *Friedrich Heiler* stellt sich in seiner Habilitationsvorlesung neben Seeberg und findet „Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung" in der Erneuerung der biblischen Religion und ihrer Verschmelzung mit dem germanischen Geist" (Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, München 1918, 25).

band seiner Dogmengeschichte lebte jedoch fort als „die reichhaltigste und geschlossenste Sammlung von Gedanken und Aussagen Luthers über alle Gebiete des religiösen und sittlichen Lebens, die wir zur Zeit haben".[66] Die *These von Luthers Germanismus* begegnet jedoch in den zwanziger Jahren noch in mannigfacher Gestalt, um schließlich im Strudel des Kirchenkampfes im wahrsten Sinne unterzugehen.

Ich nenne nur einige Beispiele. Als *Gerhard Ritter* im Jahre 1925 sein Lutherbuch zum ersten Mal herausgeben ließ, führte er seine Darstellung hinaus auf Luther als Symbol des „ewig Deutschen", als der Gestalt, die „dem metaphysischen Wesen der Deutschen zum Selbstbewußtsein verholfen" hat.[67] In der Nähe von Reinhold Seeberg steht *Johannes von Walter* mit seiner mehr populären Schrift „Deutschtum und Christentum" von 1926[68] – freilich mit bedeutsamen Unterschieden. Er kann zwar auch von einer „Vermählung des christlichen und des deutschen Geistes bei Luther" reden und sagen: „Als das katholische Christentum mit seinem juridischen System von Verdienst und Vergeltung dem deutschen Volke gebracht ward, da ging diese (= germanische) Vornehmheit der Gesinnung verloren. Durch Luther ward sie wiederhergestellt" (64). Doch weiß der Verfasser auch, „in welchem Sinne die Kombination von deutsch und lutherisch nicht verstanden werden darf". Sehr treffend sagt er: „Luther hat sein Evangelium nie als Produkt des geistigen Lebens des deutschen Volkes angesehen, sondern als Gabe Gottes an das deutsche Volk, die ebenso auch anderen Völkern geboten ward und sowohl die Deutschen wie auch andere Völker vor eine sittliche Entscheidung stellt. Die Annahme des Evangeliums beruht also nicht etwa auf der völkischen Entwicklung dieser oder jener Rasse" (53 f.). Man spürt im Hintergrund schon den Mißbrauch durch deutschgläubige Weltanschauungsgruppen, dem von Walter nach 1933 entgegentreten wird.[69] 1928 wiederholt *Paul Jaeger* in der zweiten Auflage der RGG seine früheren Auslassungen zum Thema, freilich in verkürzter Form.[70] Man könnte sagen, daß Reinhold Seebergs These in solenner Weise letztmals von seinem Sohn *Erich Seeberg* vorgetragen worden ist in seiner Gedächtnisrede zu Luthers 450. Geburtstag bei der Gedenkfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1933.[71] In dieser geistvollen Rede ist Luther der „ewig Deutsche", „der das Bewußtsein unseres Volkes zum erstenmal ganz in sich verköpert hat" (6). Man wird deshalb „die Formel, daß das Christentum Luthers die germanische Ausprägung der christlichen Religion darstellt, nicht zu kühn finden. Das ‚ewige Evangelium' ist im deutschen Evangelium ‚verborgen'" (16). Diese Rede ist aber insofern zugleich ein Ende, als alles, was daneben

---

[66] So *H. Hermelink* in Theol. Rundschau 7, 1935, 67.

[67] *Gerhard Ritter*, Luther. Gestalt und Symbol, 1925, 151. 1959 erschien die 6. Aufl. Neuausgabe 1983. (Das Zitat 5. Aufl. 1949, 238).

[68] Friedrich Mann's Pädagogisches Magazin, Heft 1099, Langensalza 1926, 53 ff.

[69] Vgl. oben Anm. 30.

[70] RGG[2] II, 1928, 1070 (vgl. oben zu Anm. 7).

[71] *Erich Seeberg*, Martin Luther. Gedächtnisrede . . ., Berlin 1933 (24 S.).

und danach zum selben Thema gesagt wurde, schlechterdings nicht unwidersprochen bleiben konnte und letztlich eine Desavouierung von Seebergs These bedeutete – sei es nun, daß „der heilige deutsche Geist in Luther" beschworen wurde,[72] sei es, daß man Luther den Willen bescheinigt, „die Wahrheit des Evangeliums einzudeutschen" – wobei hinzugefügt wird, daß das Wort Gottes die deutsche Seele auch durch die Schönheit des Frühlings und durch die Geschichte anspricht. „Luther hat durchgesetzt, was vor ihm der deutschen Seele nur Sehnsucht sein konnte".[73]

Die entscheidende Gegenposition wird früh bezogen. Es ist *Karl Barth*, der Ende 1933 zu den sog. „Rengsdorfer Thesen" Stellung nimmt. Die vierte These lautete: „Uns deutschen Menschen ist das Evangelium durch die Reformation dem deutschen Volkscharakter entsprechend nahegebracht worden. Die Geschichte bestätigt, daß diese Verkündigung des Evangeliums der germanischen Rasse angemessen ist." Dazu sagt Karl Barth: „Die Reformation . . . war und ist der germanischen Rasse so angemessen und so unangemessen wie jeder anderen Rasse".[74] Auf dem Fundament der von ihm vertretenen Theologie und im Gegenüber zu den Willkürlichkeiten und Abstrusitäten, wie sie auf der Seite der „Deutschen Christen" gerade auch zum Gedenken an Luthers 450. Geburtstag vorgetragen wurden,[75] war diese kategorische Feststellung Barths unüberwindlich. Im apologetischen Schrifttum wird noch von der Germanisierung gesprochen. *Otto Dibelius* z.B. schildert in einer Schriftenreihe „Christus und die Deutschen" „die Germanisierung des Christentums" bei den Goten und den Untergang des arianischen Christentums als „eine Tragödie";[76] „die echte Germanisierung der Kirche"[77] findet er im Gottesdienst in der Landessprache, in den deutschen Liedern, in der Bibelübersetzung, im Aufbau der evangelischen Kirche und in ihrer Stellung zum Staat. Vom Evangelium aber heißt es: „An diesem Evangelium wird nichts germanisiert. Es wird genommen, wie es ist" (41). Es dürfte mehr als eine Einzelstimme gewesen sein, was *Harald Diem* 1938 so ausdrückte: „Es geht nicht an, den Propheten der Deutschen in den Künder deutscher Art, den Bekenner von Worms in den ‚germanischen Charakterprotestanten' . . . umzufälschen".[78] Daß dies eine Einsicht von vielen gewesen sein muß, bestätigt ungewollt *Alfred Rosenberg*. In seiner Schrift „Protestantische Rompilger"[79] heißt es polemisch: „Luther, der Deutsche, ver-

---

[72] *E. Bergmann*, Die deutsche Nationalkirche 1933, 267.

[73] *Hugo Rönck*, Ein Reich – Ein Gott. Vom Wesen deutschen Christentums. Verlag Deutscher Christen, Weimar 1938, 110 f.

[74] *Karl Barth*, Lutherfeier 1933 (Theol. Existenz heute, 4), 1933, 18.

[75] Am berühmtesten die Sportpalastrede von Gerhard Krause vom 13. Nov. 1933.

[76] Heft 1 der Schriftenreihe Berlin 1934.

[77] Heft 2, Berlin 1935.

[78] *Harald Diem*, Luthers Lehre von den zwei Reichen, München 1938, 5 f.

[79] Lt. Vorwort geschrieben Ende 1935, veröffentlicht 1937, München 1937[5]. Das folgende Zitat: 18.

schwindet; Luther, der Wahrhaftige, wird zu einem starren Dogmenbewahrer gemodelt . . .". Das klingt wie der ärgerliche Nachruf auf unsere These.

III.

1. Daß *Martin Luther* „die Germanisierung des Christentums" weitergetrieben oder gar vollendet habe, ist ohne Zweifel als eine der herausragenden Thesen zur kirchlichen- und dogmengeschichtlichen Einordnung Luthers anzusehen. Immerhin ist sie von einem namhaften Gelehrten wie Reinhold Seeberg ausgebaut und vorgetragen worden. Kritik an dieser These ist bisher nur sehr selten und nur ganz beiläufig ausgesprochen worden. Das mag zu einem Teil an den zuletzt geschilderten Umständen gelegen haben; ganz zu verstehen ist es angesichts der erheblichen geschichtlichen Bedeutung dieser These jedoch nicht. Ich fand nur wenige Stellen, an denen unsere These in Frage gestellt worden ist. Das erste Mal von *Heinrich Boehmer* 1917. Es verwundert nach Kenntnis seiner Abhandlung von 1913 nicht, ihn unter den Kritikern zu finden, muß doch schon von seinem Ansatz her Luther eher ein Überwinder als ein Vollender des mittelalterlichen (germanischen) Christentums sein. An verhältnismäßig abgelegener Stelle heißt es in einem Bericht zu einem Vortrag Boehmers über „die Germanisierung des Christentums und die Verchristlichung des deutschen Volkstums": „Die Kirche (= im Mittelalter) konnte die Verchristlichung des deutschen Volkstums nicht weiterführen, weil sie sich nicht allein auf die Bibel und Christus stellen wollte. Diese Schranke hat erst Luther durchbrochen. Seine Reformation ist nicht zuletzt ein Protest gegen die aus dem germanischen Christentum stammende Verkehrung des Glaubens und der Lehre in die Institution und Rechtsanschauung des Mittelalters, er selbst aber ein Beweis, daß es zu einer Verchristlichung des deutschen Volkstums gekommen ist."[80] Das dürfte nicht nur gegen die „deutsche" Woge des Jahres 1917, sondern direkt gegen Seeberg gesprochen sein. – Am Ende der Zeit des Nationalsozialismus berührt der katholische Kirchenhistoriker *Wilhelm Neuß* 1944 unsere Frage. In seiner kleinen Schrift über „Das Problem des Mittelalters" nennt er das Mittelalter geradezu „die germanische Zeit" der Kirche und fährt fort: „Es dürfte nicht schwer sein zu zeigen, daß es gerade auch der germanische Einfluß im mittelalterlichen Christentum war, der Luthers Anstoß erregte und den er als Papismus von sich wies".[81] – In einer seiner letzten Arbeiten, einem Beitrag zu dem Sammelwerk „Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus"[82] schreibt *Ernst Wolf* 1970 zu den Ausfüh-

[80] AELKZ 50, 1917, 783.

[81] *W. Neuß*, Das Problem des Mittelalters, Kolmar i.E. o.J. (1944), 75 f.

[82] Hg. von *Horst Zilleßen* (Veröffentlichungen des Sozialwiss. Instituts der ev. Kirchen in Deutschland, 2) Gütersloh 1970, 184.

rungen Johannes von Walters aus dem Jahre 1933[83] unter Berufung auf Neuß: „Daß die religiöse Veranlagung der Deutschen im Luthertum ihren befreienden Höhepunkt erreicht, ist hier ebenso selbstverständlich, wie auf der anderen Seite völlig verkannt wird, daß die Reformation im wesentlichen ein durchgängiger Protest gegen die in der christlichen Kirche des Mittelalters kräftig ausgestaltete Germanisierung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche gewesen ist.“ –

Nun würde man gerne im Sinn dieser Anfragen an der These von Seeberg *historische Kritik* üben. Man könnte dabei von den Summarien ausgehen, die sich in den Lexika zu unserem Stichwort finden. So führt etwa *Kurt-Dietrich Schmidt* in seinem Artikel „einige bemerkenswerte Beispiele der Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalter“ auf. Er nennt sprachliche Elemente; Gesten, z.B. das Händefalten als germanisch-christliche Gebetshaltung (urspr. Geste des Gefolgschaftswesens, die sog. Kommendation); den Kult als öffentlich-rechtliche Angelegenheit; theologische Verschiebungen, die etwa die Satisfaktionslehre des Anselm erklären; die starke ständische Scheidung; dingliche Leistungen als Ersatz für persönliche Schuld usw.[84] Ausführlicher und konkreter ist *Konrad Algermissen*. Er stellt folgende Punkte zusammen: Beeinflussung des christlichen Gottesbegriffes durch germanisches Denken; Eindringen des Schicksalsglaubens in die Prädestinationslehre; äußere Kirchlichkeit, die „infolge des konkreten Denkens der Germanen oft ein Übergewicht über die innere christliche Sittlichkeit“ erhielt; die germanische Wertung von äußeren Leistungen; germanische Dämonenfurcht, die zu starkem Verlangen nach wundertätigen Heiligen führte; das Eigenkirchenrecht; germanischer Einfluß auf die Liturgie, auf kirchliche Gebräuche und Feste (Weihungen, Fronleichnam, Marienminne).[85]

Man könnte nun von solchen Themenlisten her, wie sie sich in den Lexika finden, fragen, an welchen Punkten Luther eine „germanische“ Bewegung nicht fortgesetzt, sondern abgebrochen hat. Das sei an einzelnen Beispielen verdeutlicht. Man könnte etwa mit Heinrich Boehmer und Kurt-Dietrich Schmidt auf den *Ablaß* verweisen,[86] also den Punkt, an dem Luther seine andersartige, biblische Auffassung des Christenlebens zum ersten Mal öffentlich dargelegt hat, und sagen: „Letztlich germanischem Denken entstammte also der Mißbrauch, gegen den sich Luther 1517 erhob“.[87] Man könnte mit Wilhelm Neuß, Kurt-Dietrich Schmidt und Hermann Heimpel auf das *stän-*

---

[83] Vgl. oben Anm. 30, v. Walter war der Lehrer, der Doktor- und Schwiegervater Wolfs.

[84] RGG^3 II, 1441 f.; vgl. auch EKL I, 1529 f.

[85] LThK^2 4, 752 f.

[86] *H. Boehmer* aaO. (Anm. 10), 271: „eine Schöpfung des germanischen Christentums“.

[87] *K.-D. Schmidt*, Grundriß der Kirchengeschichte 2, 1950^1, 170; vgl. auch RGG^3 II, 1442.

dische Prinzip in der mittelalterlichen Kirche verweisen[88] und ihre „Feudalisierung" als „germanisch" qualifizieren. Ohne Zweifel hat Luther „die Adelskirche des Mittelalters zerstört"![89] Man könnte mit Johannes Haller *das Papsttum* als Schöpfung und Produkt der germanischen Völker ansehen[90] und Luthers Kampf gegen die falsche Herrschaft des Papsttums in der Kirche dann als einen antigermanischen Kampf bezeichnen. Man könnte mit W. Neuß die *„Militarisierung"* des Mittelalters, also die neue Haltung gegenüber Krieg und Waffendienst sowie die Kreuzzüge als Frucht germanischen Geistes ansehen,[91] der Luther deutlich widerstanden hat und der er mit seiner Auffassung von den Zwei (Be-)Reichen begegnete.

Doch ist bei allen einzelnen Punkten die Frage zu stellen: Sind Ablaß, Papsttum, Feudalisierung, Militarisierung usw. wirklich „germanische" Elemente des Mittelalters? Erklären sie sich nicht aus ganz anderen Umständen und Ursachen, die mit Rasse und Volkstum womöglich wenig oder nichts zu tun haben? Was erklärt sich aus der Geschichte Roms und aus dem Zusammenbruch des Imperiums? Was erklärt sich aus geschichtlichen Unruhezeiten und der Situation der Völkerwanderung? Was erklärt sich aus sozialgeschichtlich zu deutenden Verschiebungen? Ein Beispiel mag besonders angeführt werden, das ist der Komplex *„Eigenkirche"*. Früher als sicher Angesehenes wird hier heute bezweifelt, der germanische Ursprung dieser Institution bestritten: „Das Institut der Eigenkirche hängt vielmehr mit der wirtschaftlichen Entwicklung zur Grundherrschaft in der Spätantike zusammen und ist ‚national indifferent' (Dopsch)".[92]

Einer Beantwortung der Frage nach der „Germanisierung" des mittelalterlichen Christentums stehen heute also erhebliche sachliche Schwierigkeiten im Wege: der Stand der Germanenforschung heute. Der früheren Sicherheit und Vollmundigkeit stehen heute große Zurückhaltung und Vorsicht in der Bekanntgabe von „Ergebnissen" gegenüber.[93] Die notwendige Differenzierung verwehrt geradezu zusammenfassende oder gar pauschale Feststellungen über „die Germanen". Allzu vieles ist im Fluß, eine Summe der Forschung ist heute nicht zu ziehen.[94] Das kann nicht verwundern, bedenkt

---

[88] V.a. *W. Neuß*, Problem des Mittelalters 27 ff.; das Mittelalter 45 f., (die Titel s. oben Anm. 38 u. 39). *K-D. Schmidt*, Art. Mittelalter (EKL II, 1958, 1395 f.).

[89] *Hermann Heimpel*, Der Mensch in seiner Gegenwart, Göttingen 1954, 145, ähnl. Formulierung 57.

[90] Vgl. das Nachwort von *H. Dannenbauer* in seiner Neuausgabe von *J. Hallers* Papsttum 5, 1953, 415. – Zuletzt äußerte sich dazu *Horst Fuhrmann* in seiner knappen Schrift über das Papsttum „Von Petrus zu Johannes Paul II." (Becks schwarze Reihe, 223), München 1980, 226 (bei Bespr. der Literatur. Fuhrmann nennt auch Zustimmung und Kritik von 1934 bei W. Stapel und E. Seeberg).

[91] *W. Neuß*, Das Problem des Mittelalters, 16.

[92] *Peter Landau*, Art. „Eigenkirchenwesen" (TRE 9, 1982, 399–404. Das Zitat: 400). Vgl. schon *Willibald Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts I, 1953, 238 ff.

[93] Man lese nur einmal die Ausführungen über die Religion und Mythologie der Germanen in der großen Brockhaus-Enzyklopädie 7, 1969, 160 f.!

[94] Man beachte die Zurückhaltung von *Hermann Dörries* bei seinem Versuch einer (Zwischen-)Bilanz aaO. (vgl. oben Anm. 1).

man, daß die Begegnung „der Germanen" mit „dem Christentum" und dementsprechend auch eine parallel laufende Veränderung des Christentums durch die neugewonnenen Völker ein äußerst vielschichtiges Geschehen gewesen ist, ein Prozeß von großer räumlicher und zeitlicher Ausdehnung.

Wir haben es also bei unserer Frage mit einem erheblichen forschungsgeschichtlichen Umbruch zu tun, der es verbietet, an die Literatur der dreißiger und vierziger Jahre einfach anzuknüpfen,[95] hinzu kommt, daß in der kirchengeschichtlichen Literatur die betreffenden Fragen kaum mehr erörtert werden.[96] Das bedeutet zugleich, daß die weitergehende Forschung in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, etwa der Germanistik, von Theologen kaum beachtet, geschweige denn rezipiert worden ist – man denke etwa an die späteren Veröffentlichungen von Walter Baetke (1884–1978)[97] oder an das Lebenswerk von Hans Kuhn, das jetzt in den vier Bänden seiner „Kleinen Schriften" gesammelt vorliegt.[98]

Geschichtlich kann deshalb zu unserer Frage nur dies gesagt werden, daß bei Martin Luther von der Heiligen Schrift und von den Kirchenvätern her eine eindeutige Rückwendung und Rückbesinnung auf die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte erfolgt. Das heißt aber: Luther wendet sich gegen wesentliche Entwicklungen des (halben) Jahr vor ihm. Diese mittelalterlichen Momente, die Luther strikt ablehnt, als „germanisch" zu qualifizieren, dazu fehlt gegenwärtig nicht nur das (weltanschauliche) Interesse, sondern auch die (forschungsmäßige) Berechtigung.

---

[95] Dieser Umbruch deutet sich an in der Kontinuitätsdiskussion seit Pirenne und Dopsch in den zwanziger Jahren, in der es zunächst um die Auswirkungen weiterbestehender antiker Elemente auf den verschiedensten Gebieten ging. Nach 1945 wurde die Debatte angestoßen durch *Karl Bosl*, Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter (Adel – König – Kirche), zuerst 1962, nachgedruckt in K.B., Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa, München – Wien 1964, 80–105. Vgl. auch *Gerd Tellenbach*, Die Germanen und das Abendland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts (Saeculum Weltgeschichte 4), Freiburg/Br. 1967; *Theodor Schieffer* über die „Germanisierung des Christentums" (Handbuch der europäischen Geschichte I, § 57, 504 ff.), Stuttgart 1976.

[96] Man suche nur einmal nach unserem Problem in den gängigen Lehrbüchern, etwa bei *Carl Andresen*, Geschichte des Christentums I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik (Theol. Wissenschaft 6) Stuttgart 1975; *Karl Heussi*, Kompendium der Kirchengeschichte, 15. Aufl. Tübingen 1979. Ausführlicher gehen darauf ein: *Gerd Haendler*, Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission (K.-D. Schmidt – E. Wolf, Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 2, Lfrg. E), 1961, 1976²; *Bernd Moeller*, Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen 1979², 133 ff.; *Ekkehard Mühlenberg*, Epochen der Kirchengeschichte, Heidelberg 1980, 107 ff. (andere Fragestellung). Am ausführlichsten berührt unser Problem der von *Knut Schäferdiek* herausgebene Band II/1 der „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte": „Die Kirche des früheren Mittelalters", München 1978. Zur Forschung vgl. *Reinhard Staats*, in: Verkündigung und Forschung 25, 1980/1–2, 33 f.

[97] *W. Baetke*, Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion im germanischen Schrifttum. Hg. v. K. Rudolph u. E. Walter, Weimar 1973.

[98] *Hans Kuhn*, Kleine Schriften 1969 ff. Für die kirchengeschichtliche Forschung relevant v.a. die Bände II, Berlin 1971, 191–386 und IV, Berlin 1978, 167–321. Kuhn gehört zu den kritischsten Denkern in diesem Forschungsbereich.

2. Ist uns auch gegenwärtig eine „historische Widerlegung" der These von Seeberg unmöglich gemacht – und es steht nicht zu erwarten, daß noch einmal in der alten Weise von „Germanisierung" und von „germanischen" Elementen im Mittelalter gesprochen werden könnte –, so ist es um so dringlicher, Kritik an zwei anderen Stellen anzubringen. Einmal an dem Sprachgebrauch der Vertreter dieser These; es ist also die Frage nach ihrer Terminologie zu stellen. Sodann an dem theologischen Verständnis Luthers und der Reformation, das sich in dieser Auffassung widerspiegelt und vor allem in der Rede vom germanischen „Bedürfnis" kulminiert, dem Luther angeblich Genüge getan hat.

Zunächst die *terminologische* Frage. Schon dem oberflächlichen Beobachter muß sich der Eindruck mangelnder sprachlicher Genauigkeit aufdrängen. Was man kürzlich von den „Deutschen Christen" gesagt hat: „Eine oft nur gefühlsmäßig erfaßte, nicht rational durchreflektierte Synthese von evangelischem Christentum und Deutschtum war ideologisches Anliegen"[99] – eben dies gilt weithin schon von dem ganzen Bereich der Rede vom „deutschen" Luther von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts hinein.[100] Dabei ist es weniger befremdlich, wenn in Literatur und Dichtung mit Begriffen großzügig umgegangen wird (obwohl das auch nicht sein muß). Bedenklicher wird es, wenn die Wissenschaft begriffliche Klarheit vermissen läßt oder gar einer Klärung der Begriffe ausweicht. Daß Arthur Bonus nicht auf seinen Sprachgebrauch befragt werden darf, sahen wir oben. Man möchte sagen: sprachliche Verschwommenheit ist weithin ein Kennzeichen sogenannter „Weltanschauungen". Doch operiert auch ein so anerkannter und solider Kirchengeschichtler wie Hans von Schubert in unserer Frage mit auffallend vagen Begriffen, so wenn beispielsweise Luther in Worms geschildert wird als Vorbild für den „Weg deutscher Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit".[101] Es ist erstaunlich, wie sehr in diesem Bereich – es ist im weiteren Sinne der des „Nationalen" – Gefühligkeit und Sentimentalität vorherrschen[102] und zu naiven Identifikationen verführen. Besonders aufschlußreich, ja verräterisch ist es, wie *Reinhold Seeberg* selbst hier sich äußert. Die entscheidende Erklärung für seinen Sprachgebrauch findet sich in einer Anmerkung versteckt. Ganz offensichtlich verärgert über eine diesbezügliche Rückfrage gibt Seeberg folgende Auskunft: „Wem aus irgendwelchen Gründen die Kategorie ‚germanisch' in diesem

[99] *K. Meier:* TRE 8, 552.

[100] Sehr anschauliche Belege dafür finden sich bei *Gustav Manz,* Martin Luther im deutschen Wort und Lied, Berlin 1917.

[101] *H. v. Schubert,* Luther und seine lieben Deutschen, 1917, 179. Zu Paul Jaegers Ausführungen bemerkt K.-D. Schmidt: „*Was* bei Luther als typisch germanisch galt, war freilich sehr verschwommen: germanische Ehrlichkeit, Selbständigkeit und Treue werden genannt sowie Freude am Licht" (RGG[3] II, 1440).

[102] Vgl. als extremes Beispiel die kleine Schrift von *H. Niemöller,* Was Luther seinen lieben Deutschen in dieser schweren Zeit zu sagen hat (Volksschriften zum großen Krieg, 103), Berlin 1917. Vgl. die Inhaltsangabe in meinem Beitrag über 1917 (Anm. 1), 192.

Zusammenhang nicht paßt, der setze ruhig dafür ‚modern', ‚neuzeitlich' oder derartiges ein".[103] In der folgenden Auflage heißt es stattdessen: „Wem aus irgendwelchen Gründen die Kategorie ‚germanisch' in diesem Zusammenhang nicht paßt, der setze ruhig dafür ‚christlich', ‚evangelisch', ‚neuzeitlich' oder derartiges ein".[104] Das ist geradezu zynisch, das bedeutet eine skandalöse sprachliche Unsauberkeit und macht den großen Gelehrten Reinhold Seeberg als Historiker und Systematiker im höchsten Maße verdächtig.[105] Zugleich erweist sich seine These über Luther als das Beispiel einer ideologisch bedingten Auffassung der Geschichte. Es ist jedoch bemerkenswert, daß die eigentliche Darstellung der Gedanken Luthers von dieser These wenig beeinflußt ist (das macht den bleibenden Wert des Seeberg'schen Buches aus), daß die These vielmehr den Rahmen abgibt für ein nicht unbedingt dazugehörendes Bild. Was für erhebliche systematische Spannungen hier vorliegen, vor allem auch im Blick auf Seebergs Dogmatik macht Otto Wolff deutlich, wenn er zu Seebergs Aussage, er fühle sich „als treuer Schüler Luthers",[106] anmerkt: „Ist dieses Bekenntnis als subjektive Überzeugung unantastbar, als objektive Feststellung ist es eine weitgehende Selbsttäuschung".[107]

3. Es bleibt zu fragen, wie sich *Luther selbst* zu dem Komplex äußert, der in unserem Jahrhundert als „Germanisierung des Christentums" bezeichnet worden ist. „Befragt" man Luther, so ist in jedem Falle zu vermuten, daß damit die *theologische* Problematik zur Sprache kommt. So ist es auch hier. Es gibt keinen „untheologischen" Luther.

Zunächst die Frage: *Luther und die Germanen.* Luther hat sich zu dem Thema nicht oft geäußert,[108] doch war er nicht ganz unberührt von der Welle der „nationalen Romantik", die der deutsche Humanismus um 1500 erlebte und die vor allem in Ulrich von Hutten einen Vertreter gefunden hatte.[109] Durch die wiederaufgefundene „Germania" des Tacitus erhielten diese Männer ein ideales Bild der germanischen Urzeit, das sie tief beeindruckte.[110]

---

[103] *Reinhold Seeberg,* Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1, 1917^{2+3}, 53.

[104] Ebd. 1933^{4}, 53 und alle folgenden Ausgaben.

[105] Erklärbar ist die Bemerkung nur durch den Einfluß von Bonus, der sich ähnlich äußern konnte (vgl. oben zu Anm. 5, dort S. 12).

[106] Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1, V.

[107] *O. Wolff* (oben Anm. 63) 239.

[108] Offensichtlich ist diese Frage auch in der nationalsozialistischen Zeit nicht genauer untersucht worden. Vgl. jedoch die Notizen bei *Rudolf Hermann;* Luthers Theologie. Ges. und nachgel. Werke I, Berlin 1967, 225 (von 1934).

[109] Vgl. *Hajo Holborn,* Ulrich von Hutten, Göttingen 1968, etwa 41 ff.

[110] Die Schrift des Tacitus – um 1425 wieder entdeckt – wurde gedruckt 1470 in Venedig, 1473 in Nürnberg. Vgl. *Paul Joachimsen,* Tacitus im deutschen Humanismus (Neue Jahrbücher für das klass. Altertum 14, 1911, 697–717); *Frank L. Borchardt,* German antiquity in renaissance myth, Baltimore and London 1971; *Ludwig Krapf,* Germanenmythus und Reichsideologie: Frühhumanistische Rezeptionsweisen der taciteischen „Germania" (Studien z. dt. Lit. 59), Tübingen 1979.

Hutten z.B. hörte im Jahre 1509 in Leipzig eine Vorlesung über die Germania des Tacitus und verfaßte wenige Jahre später ein Gedicht „Warum die Germanen nicht entartet sind?“[111] Die Lektüre des Tacitus gab dem deutschen Nationalgefühl einen großen Auftrieb, lieferte gleichzeitig die Kennzeichen für eine Erfassung des deutschen Volkscharakters. Es mischen sich also Vergangenheit und Gegenwart. So ist es auch bei Luther. Er kann sich etwa auf einer Reise nach Torgau 1538 mit Melanchthon über Tacitus unterhalten[112] und dabei äußern „Germani sunt optima natio“.[113] Mit Tacitus will er die Beständigkeit und Treue der alten Germanen, gerade auch in der Ehe, gelten lassen.[114] Ihre Einfachkeit und Genügsamkeit lobt er; es ist ihnen „ein frischer, kühler Brunn lieblicher gewesen, hat ihnen besser geschmeckt, denn itzt alle köstliche Weine und Malvasier“.[115] Dazu begegnet bei Luther das damals nicht seltene Arminius-Motiv. Die lateinische Fassung des Namens ist ihm ein Dorn im Auge. Hermann der Cherusker muß es heißen! Gerade auch die Wortbedeutung ist wichtig: Mann des Heeres, „die Seinen zu retten und vorn an zu gehen, sein Leib und Leben drüber wogen“.[116] Ihm schien, das H sei verwandelt worden ins G, „vorhin haben Germani geheißen Hermanni“.[117] Auch folgende Bemerkung über Arminius findet sich bei Luther: „Wenn ich ein Poet wär, so wollt ich den zelebrieren. Ich hab ihn von Herzen lieb . . . Wenn ich itzund ein Arminium hätt und ein Doctorem Martinum, so wollten wir den Turken suchen“.[118] Ansonsten beklagt Luther lebhaft, daß es aus der deutschen Frühzeit kaum schriftliche Überlieferung gibt.[119]

Das Thema „Luther und die Germanen“ wird also sehr schnell zum Thema *Luther und Deutschland*, ein Thema, das vor allem zu Beginn der nationalsozialistischen Zeit sehr intensiv erörtert worden ist.[120] Dabei kam bei korrekter Wiedergabe der verschiedenen Aussagen Luthers durchaus nicht das gewünschte Ergebnis zutage; Hermann Dörries etwa bekam nach seinem mutigen Vortrag zur Feier des 450. Gedächtnisses der Geburt Luthers an der Universität Göttingen[121] den Unmut der Mächtigen zu spüren.

---

111 Vgl. Holborn aaO.

112 Wohl anläßlich der Herausgabe der Germania des Tacitus zum Gebrauch in Schulen durch Melanchthon im selben Jahre. Als Motto hatte Melanchthon gewählt den Vers: „nam pius est patriae facta referre labor“ (vgl. *K-D. Schmidt*, Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum, Göttingen 1939, 3).

113 WA TR 3, 3803; Cl 8, 173 f.

114 WA TR 6, 353, 32. Vgl. Rudolf Hermann aaO.

115 WA TR 6, 355, 3–7.

116 WA 31 I, 206, 1–3

117 WA TR 6, 355, 8 f.; vgl. WA 50, 147.

118 WA TR 5, 415, 26–31 Nr. 5982 (Frühjahr 1543).

119 Vgl. WA 15, 52, 11 ff.; 50, 383.

120 Vgl. *Rudolf Hermann*, Bemerkungen über „Deutschland und die Deutschen im Spiegel Luthers“ (aaO. 225–230); *Hans Preuß*, Luther der Deutsche, Gütersloh 1934 u.a.m.

121 *Hermann Dörries*, Luther und Deutschland (SGV 169), Tübingen 1934.

Das Thema „Luther und seine lieben Deutschen“ entfaltet sich genau so dialektisch und „paradoxal“ wie fast alles bei Luther. Die dunkle Seite abzublenden und nur die helle, positive übrigzulassen, ist eine Verfälschung. So finden sich bei Luther in seinen Äußerungen über die Deutschen dicht und scheinbar unvermittelt nebeneinander großes nationales Selbstbewußtsein (wir und die Spanier sind die mächtigsten und stärksten Nationen)[122] und schärfste Kritik (die Deutschen sind wüst und wild, halb Teufel, halb Menschen).[123] Entscheidend ist indessen folgende Beobachtung: fast keine seiner Bemerkungen über Deutschland und die Deutschen ist theologisch indifferent, fast alle haben einen direkten Bezug auf Gott und sein Evangelium. M.a.W.: es handelt sich bei Luthers Stellungnahmen nicht um neutrale völkerpsychologische Erkenntnisse, noch weniger um nationalistische Parolen, sondern sämtliche Äußerungen Luthers über sein Land und Volk stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Auftrag. Er kann zwar auch als Patriot sprechen, aber „nicht nur ein privates, sondern ein amtliches Band verknüpft ihn mit seinen Deutschen. Er redet im Auftrage, als ein Gesandter, als der Prediger des Evangeliums an sein Volk. Das heißt aber, Luther ist der Träger einer Botschaft“.[124] Ein seinerzeit viel zitiertes und viel mißbrauchtes Wort Luthers lautet: „*Germanis meis natus sum,* quibus et serviam“ (Für meine Deutschen bin ich geboren, ihnen will ich auch dienen).[125] An anderer Stelle lautet es etwa so: ich „meyne es von hertzen trewlich mit euch vnd gantzem Deutschen land / da hyn mich Gott verordenet hat“.[126] Luther hat also in erster Linie seinen „Beruf“ im Auge: er ist *zu* den Deutschen gesandt, die Deutschen sind seine Gemeinde, *für* seine Deutschen will er da sein. Diesem Selbstverständnis Luthers entspricht eigentlich nichts besser als seine Selbstaussage, er sei „*der Deutschen Prophet*“,[127] „Ego *propheta Germaniae*“.[128] Dieser Titel und verwandte Begriffe: Prediger, Ekklesiast, Evangelist, Apostel drücken den eindeutigen und absoluten Primat der Botschaft gegenüber dem Adressaten aus. Ein rechter Prophet ist kein Lobhudler, kein laudator und Komplimentemacher. Die Botschaft ist vielmehr immer in höchster Gefahr, verworfen, mißverstanden oder verloren zu werden. Luther sieht von seiner Botschaft her die geschichtliche Stunde seines Volkes, er sieht die Größe des göttlichen Geschenks und Auftrags für sein Volk, er sieht aber auch zunehmend den Mißbrauch evangelischer Freiheit, er sieht die Undankbarkeit gegenüber dem anvertrauten Gut, er sieht die Verachtung des göttlichen Wortes. So kann er denn wohl einmal sagen, er sei nicht gern

122 WA TR 5, Nr. 3687.
123 WA 30 II, 107, 14 (Vom Kriege wider die Türken 1528) WA TR 4, Nr. 4147.
124 Dörries 6.
125 WA BR 2, 397, 34.
126 WA 15, 27 (An die Ratsherren).
127 So seit der Koburg 1530: WA 30 III, 290, 28; vgl. dazu *H. Preuß*, Luther der Deutsche, 89 ff., auch schon *ders.*, Martin Luther. Der Prophet, Gütersloh 1933, dazu die gesammelten Stellen bei WA 58 I, 136 f.
128 WA 41, 706, 14 (1536). Eine Medaille von 1537 trägt die Aufschrift „Propheta Germaniae“.

Prophet,[129] denn es wird Deutschland gehen wie den Juden und Jerusalem, wie Griechenland mit den Türken, wie Rom mit den Goten.[130] „Ich will Germania nicht ex astris wahrsagen, sed ego illi iram Dei ex theologia annuntio".[131] Er kann sagen „Du unselige Nation"! „Wenns so sol jnn Deudschen landen gehen, so ist mirs leid, das ich Deudscher geborn bin, odder jhe deudsch geredt odder geschrieben habe".[132]

Es sei zum Schluß noch die Frage gestellt nach dem *Verhältnis Luthers zu seiner Botschaft,* nach dem Verhältnis des Propheten zu seinem Auftrag. Um das eigentlich Selbstverständliche vorwegzunehmen: nirgendwo ist Luther weiter von Arthur Bonus und Reinhold Seeberg entfernt, nirgendwo bei Luther wird „die Religion" vom Menschen her gedacht, nirgendwo erscheint sie auf menschliche „Bedürfnisse" zugeschnitten oder gar als Produkt eines völkischen (bzw. rassischen) „Bedarfs", was von Seeberg so betont herausgestellt wird. Es macht gerade die Größe Martin Luthers aus, daß er sich immer wieder einer eigenmächtigen Nutzung seiner Botschaft widersetzt hat – man denke nur an den Bauernkrieg. Die Botschaft gehört niemals dem Gesandten, sie ist auch niemals „Besitz" der Angeredeten oder gar dauerndes Eigentum eines Volkes. Das kann schon deshalb nicht sein, weil die Botschaft dieses „deutschen Propheten" letztlich lautet: „Darum tue Buße, Deutschland, weil (= solange) die Zeit der Gnade noch da ist; es ist Zeit"![133] Es ist die Größe Luthers, daß er als Bote, als „Evangelist", als „Prophet" ganz seiner Botschaft verpflichtet ist. Das wird nirgends deutlicher als 1521 in Worms, wo der Freiheitsheld der Nation sich vor Kaiser und Reich als Gefangener seiner Botschaft zu erkennen gibt. Die entscheidenden Formulierungen seiner Widerrufsverweigerung lauten klar und eindeutig: „capta conscientia in verbis Dei" und „conscientia mea literis divinis . . . conclusa esset . . .".[134] Kurz darauf beginnt Luther auf der Wartburg seine Übersetzung des Neuen Testaments; sie ist der Beginn der systematischen Übersetzung der ganzen Heiligen Schrift, die 1534 zum ersten Mal vollständig vorliegt, die Luther aber mit ständigen Verbesserungen bis an sein Lebensende beschäftigt hat.[135] Wer sich genauer damit beschäftigt, erkennt sehr bald, daß in dieser deutschen Bibel Luthers eigentliches und großartigstes „Buch" vor uns steht. Welche unerhörte Mühe und Sorgfalt hat Luther aufgewendet, „seinen lieben Deutschen" das Wort Gottes weiterzusagen und nahezubringen! Dennoch steht für Luther fest: „Ich habe ehe woellen der deutschen Sprache abbre-

---

[129] WA 47, 111, 23.

[130] Vgl. *Preuß,* Luther der Deutsche 96 ff.: Luthers Drohweissagungen gegen Deutschland (dort die meisten Stellen unseres Zusammenhangs).

[131] WA TR 3, Nr. 3711 (1538).

[132] Preuß 97 und WA 30 II, 584, 27.

[133] WA TR 6, Nr. 6971, ähnlich 6544. Vgl. WA 13, 124, 7 u.ö.

[134] Zu den Stellen und dem Sinn dieser Stunde vgl. den Beitrag von *Kurt-Victor Selge* in „Der Reichstag zu Worms 1521", hg. v. Fritz Reuter, Worms 1971, 180 ff.

[135] Großartige Einführung in die Probleme dieses Übersetzungswerkes bei *Herbert Wolf,* Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Lutherstudien (Sammlung Metzler 193), Stuttgart 1980, 101–111.

chen, denn von dem wort weichen".[136] Daß von einem deutschen *Inhalt* seiner Botschaft nicht gesprochen werden kann, versteht sich sozusagen von selbst, und es hat etwas Absurdes an sich, wenn man sich in den dreißiger Jahren die Mühe machen mußte, nachzuweisen, daß der Ausdruck „fides germana" bei Luther nicht heißt „deutscher Glaube", sondern „rechter Glaube", daß für ihn überhaupt das Christliche unbedingt den Vorrang vor dem Nationalen hatte".[137] Dieser falsch verstandene „deutsche Luther" war nichts anderes als ein Produkt nationalistischer Besitzergreifung. Der wahre Luther aber wußte sehr wohl: das, was er zu predigen hatte „sind nicht Controversien in Germania, es sind Controversien der ganzen Christenheit, des Wort Gottes halben".[138]

[136] WA 30 II, 640.

[137] *Hermann Steinlein*, Kennt Luther einen „deutschen Glauben"? (Luther 21, 1939, 17–24).

[138] WA 6, 485, 54.

Artgemäßes Christentum und lateinamerikanische Volksfrömmigkeit

Ein Vergleich zwischen Fragen des Kirchenkampfes im Dritten Reich und der neueren Entwicklung der lateinamerikanischen Christenheit

Von Hans-Jürgen Prien

I.

Die bald fünfhundert Jahre dauernde Kirchengeschichte der Neuen Welt (1511 Errichtung des ersten Bistums Amerikas in Santo Domingo) wird in der deutschen universitären Theologie bis heute gern den Missiologen überlassen. Die für Oktober 1984 in Mexiko von der ökumenisch zusammengesetzten Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) geplante und vorbereitete „Erste kontinentale Konferenz für Lateinamerikanische Kirchengeschichte" und die von CEHILA herausgegebene und im Erscheinen begriffene „Historia General De La Iglesia En América Latina"[1] sind Anlaß genug, unseren Blick nach Lateinamerika zu richten. Die Neubewertung der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit durch die „Dritte Allgemeine Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats" in Puebla (1979) könnte zu der Frage Anlaß geben, ob die römisch-katholische Kirche bei ihrem Versuch, christlichen Glauben in Lateinamerika volksnäher und sozusagen „artgemäßer" darzustellen, damit womöglich Gefahren heraufbeschwört, die dem deutschen Protestantismus in den dreißiger Jahren schwer zu schaffen gemacht haben. Diese Frage soll Gegenstand der folgenden Untersuchung sein.

Solange es christliche Mission gibt, besteht die Spannung zwischen Evangelium und Kultur, wenn sie auch nicht immer in gleicher Weise bewußt war. Das heute mit Stichwörtern wie Inkulturation des Christentums, Kontextualisierung der Theologie oder ‚Indigenous Theology' bezeichnete Problem wurde am Beginn der Neuzeit innerhalb der katholischen Mission besonders in dem von der jesuitischen Chinamission ausgelösten Riten- und Akkomodationsstreit virulent, in dem die Grundproblematik des spannungsreichen

[1] Von der auf mehr als 10 Bände veranschlagten Reihe sind 1977/1980 zwei Teilbände über die Geschichte der Kirche in Brasilien auf portugiesisch erschienen (Ed. Vozes, Petrópolis) und 1981 Bd. VII ‚Colombia y Venezuela' (Ed. Sígueme, Salamanca). „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika", Göttingen 1978, des Verfassers ist ein konzeptionell unabhängiger Beitrag auf demselben Felde.

Zusammenhangs von Evangelium und Kultur sichtbar wurde: Entweder verfällt die Mission in das Extrem, daß sie um des Purismus willen Evangelium, Riten und Kirchenrecht unverändert übertragen möchte, was im 17. Jh. am sichersten dadurch machbar erschien, daß die zu Missionierenden gleich Latein lernten. Dann verkennen die Missionare, daß ihnen selbst das Evangelium in einem bestimmten kulturellen Zusammenhang überliefert worden ist. Indem sie anderen das Evangelium in einer bestimmten kulturellen Symbiose zu vermitteln oder aufzuzwingen trachten, berauben sie diese ihrer religiös-kulturellen Identität und machen sie zu reinen Missionsobjekten. Oder die Missionare versuchen, das Evangelium so zu bezeugen, daß den Hörern die Rezeption in ihrem kulturellen Kontext möglich wird, ohne daß das Proprium des Evangeliums verloren geht.

Die Frage nach dem rechten Verständnis von Evangelium und Kultur ist sowohl auf katholischer wie protestantischer Seite in den sechziger und siebziger Jahren neu gestellt worden. Das Zweite Vatikanische Konzil führte zu einer Neubewertung der nichtchristlichen Religionen. So heißt es im Missionsdekret ‚Ad Gentes', Kap. 3 Abschnitt 22: „ . . . das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien werden in die katholische Einheit hineingenommen". In seinem Apostolischen Schreiben ‚Evangelii Nuntiandi' führte Paul VI. im Jahre 1975 diesen Neuansatz weiter aus, nachdem die 3. Römische Bischofssynode 1974 schon über das Thema „Die Evangelisierung der heutigen Welt" beraten hatte. Diese Impulse bestimmten auch die Thematik der Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, die Johannes Paul II. mit einer eindringlichen und nicht unkritischen Rede eröffnet hat. Bei der Beratung des Themas „Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas" hoben die Bischöfe, die rein numerisch fast die Hälfte der katholischen Christenheit der Welt vertreten, die Rolle der Volksfrömmigkeit und der lateinamerikanischen Kultur bei der Evangelisierung besonders hervor.

Zur Charakterisierung der Debatte auf protestantischer Seite sei nur auf die Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 verwiesen, die für die im Internationalen Missionsrat – er ist 1961 in Delhi in den Ökumenischen Rat der Kirchen integriert – vertretenen Kräfte diesbezüglich eine besondere Zäsur darstellt. Im Sektionsbericht über „Kultur und Identität" wird u.a. festgestellt:

„Der Rassismus der Weißen hat viele Menschen in Afrika und anderen Teilen der Welt ihrer Identität als menschliche Wesen beraubt . . . Viele Christen, die das Evangelium durch westliche Mittler empfangen haben, stellen sich die Frage: ‚Bin ich es wirklich, der Christus antwortet? Ist es nicht jemand anders an meiner Stelle?' Dies weist uns auf das Problem der sogenannten missionarischen Entfremdung hin. Nur allzu oft ist in der Geschichte der westlichen Nationen die Kultur derer, die das Evangelium empfingen, entweder übersehen oder verurteilt worden . . . Das Problem

aber lautet: . . . Wie können wir in eigener Verantwortung der Stimme Christi antworten, anstatt fremde Bekehrungsmuster nachzuahmen, die uns auferlegt wurden, die wir aber nicht wirklich angenommen haben? . . . Der eine Glaube muß in jedem Kontext heimisch werden, und doch kann er niemals ganz identisch damit sein . . . Rassische und kulturelle Identität sind göttliche Geschenke und menschliche Errungenschaften, die in die christliche Identität aufgenommen werden müssen . . . Die Menschwerdung Christi ereignet sich in einem bestimmten Kontext . . . Christus erwartet unsere Antwort aus unserer konkreten Situation . . .“[2]

Hierbei handelt es sich keineswegs nur um ein missionswissenschaftliches, sondern auch um ein kirchengeschichtliches Problem. Das setzt nicht voraus, daß man Kirchengeschichte als Missionsgeschichte versteht.[3] Missions- und Kirchengeschichte lassen sich kaum eindeutig von einander abgrenzen, da sie sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Auf alle Fälle dürfte es sich als nützlich erweisen, die heutige Diskussion über die Inkulturation des Christentums mit ähnlichen Bemühungen in früheren Epochen der Kirchengeschichte zu vergleichen. Da nicht wenigen Deutschen Christen ein volksmissionarischer Ansatz nicht abzusprechen ist, um den es den Bischöfen auch in Puebla ging, erscheint es als sachgemäß, die Ergebnisse der Konferenz von Puebla einmal vor dem Hintergrund des Bemühens der Deutschen Christen um ein artgemäßes Christentum zu Beginn der dreißiger Jahre zu betrachten.

II,1

Deutsches Volkstum als artgemäßes Christentum bei den Deutschen Christen zu Beginn der dreißger Jahre

Bei diesem Vergleich zwischen den Deutschen Christen (DC) und der neueren Entwicklung in der lateinamerikanischen Christenheit können die Einzelheiten des Kirchenkampfes, wie sie in Bezug auf die DC Kurt Meier und in ökumenischer Perspektive Klaus Scholter[4] geschildert haben, nicht bedacht werden. Es kann hier nur um eine Reflexion über ein zentrales Anliegen der DC gehen, soweit man es theologisch ernst nehmen muß, näm-

---

[2] Klaus Viehweger, Weltmissionskonferenz Bangkok, Hamburg 1973 – Sektionsbericht 115 ff. Zu EN vgl. H. Rezepkowski, Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii nuntiandi – Über die Evangelisierung in der Welt von heute. Sankt Augustin 1976.

[3] Vgl. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte – hg. v. Frohnes, Gensichen und Kretschmar, München 1974 ff., bzw. Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht, Brill 1961.

[4] K. Meier, Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen 1967 (3. Aufl.); K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1 – Frankfurt 1977.

lich um das sich hinter ihrer Forderung nach einem artgemäßen Christentum verbergende Anliegen, daß Kirche und Volk aufeinander bezogen werden müssen.

Um den theologischen Ansatz der DC hinreichend beurteilen zu können, müßte eigentlich zunächst eine Situationsanalyse der zwanziger Jahre vorgenommen werden, die die theologischen, geistesgeschichtlichen, kirchlichen und sozio-politischen Ausgangspunkte der DC erhellt.[5] Wir müssen uns hier indes mit einigen Stichworten begnügen.

Beyreuther[6] weist auf den geringen Grad von Kirchlichkeit in einigen Teilen Deutschlands schon vor dem 1. Weltkrieg hin: „Man rechnete 3 % Kirchenbesucher in Mittel- und Norddeutschland. In Süd- und Nordwestdeutschland stand es um die Kirchlichkeit besser. Doch das kirchliche Leben in den Pastorenkirchen stagnierte weithin. Müde Gottesdienste, bei denen man wenig davon spürte, daß es noch lebendige Gemeinden waren". Ähnlich bemerkt Wilhelm Niemöller in Bezug auf die zwanziger Jahre: „Es gab in Deutschland weite Gebiete, in denen das Christentum fast erloschen schien". In Schleswig-Holstein, Hamburg, Mecklenburg, Thüringen und Sachsen „schien sich die Kirchlichkeit der Gemeinden unaufhaltsam dem Nullpunkt zu nähern. Es kam häufig vor, daß Gottesdienste wegen mangelnder Beteiligung ausfallen mußten". Auch die Zahl der Kirchenaustritte nahm immer mehr zu.[7] Beyreuther sieht hier die Verbindung zur Ausbreitung der DC und zur Entwicklung im Kirchenkampf: „Nicht von ungefähr konnte sich der Einbruch und die Zerstörung der evangelischen Kirchen praktisch nur im mittel- und norddeutschen Raum vollziehen, wo die Entkirchlichung offensichtlich war".[8]

Wenn die ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen' (GDC) auch, wie Hossenfelder selbst 1945 betonte, „im Sommer 1932 als eine kirchenpolitische Partei gegründet" und ins Vereinsregister eingetragen wurde[9] und „parteipolitisches Interesse der NSDAP an den preußischen Kirchenwahlen" ihre Entstehung bestimmte und „ihren Ansatz entscheidend mitprägte",[10] so hatte, wie Buchheim hervorhebt, doch „die große Mehrheit ihrer Mitglieder mehr oder minder klare religiöse Anliegen, und die Thesen der Bewegung stammten aus Gruppen, die sich schon bald nach Kriegsende gebildet hatten. Damals hatte man schon auf allerlei Weise religiöse Sehnsüchte und politische Zielsetzungen miteinander vermengt und reformatorische Programme ent-

---

[5] Eine solche umfassende Analyse fehlt noch. Vgl. in diesem Zusammenhang die geistesgeschichtlich orientierte Untersuchung von Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981 und Kurt Meier, Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte. München 1982 (ThEx).

[6] E. Beyreuther, Die Geschichte des Kirchenkampfes in Dokumenten 1933/45. Wuppertal 1966, 15.

[7] W. Niemöller, Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche. Bielefeld 1948, 17.

[8] AaO. 26 f.

[9] Scholder aaO. 265.

[10] K. Meier 1967, 12.

wickelt, aus denen dann die politischen Väter der Glaubensbewegung verschiedene Punkte auswählten und zu einem neuen Programm zusammenleimten, das (im Gegensatz zum Programm der NSDAP) nach Maßgabe politischer Opportunität mehrfach abgewandelt wurde".[11] Ein volksmissionarisches Interesse ist auch bei den Führungskräften der GDC unverkennbar, aber es wurde auf verhängnisvolle Weise mit der Option für den Nationalsozialismus verbunden. Aus Art. 24 des Programms der NSDAP[12] las man unkritisch eine kirchenfreundliche Haltung der Partei heraus. So verstand man das Anliegen der Kirchenreform als eine kirchenpolitisch und volksmissionarisch zu bewältigende Aufgabe, die letztlich der Stärkung des Nationalsozialismus dienen sollte.[13]

Die GDC stellte ein heterogenes Konglomerat verschiedener Richtungen, Bünde und Zirkel mit völkischen Ideen und liberalistischer Glaubenshaltung dar. Man kann im wesentlichen drei Gruppen unterscheiden, die recht verschiedene Vorstellungen von der „neuen Kirche" hatten, „die sie mehr mit enthusiastischem Eifer denn mit Umsicht errichten wollten".

Erstens waren da „viele gutwillige und patriotische, aber zum Teil auch ängstliche, von einem gewissen pastoralen Minderwertigkeitskomplex geplagte Geistliche", die der Verderbnis der Zeit begegnen wollten und meinten, das könne dadurch geschehen, daß das Christentum wieder in ähnlicher Weise für den Staat verbindlich gemacht werde wie vor 1918. Dadurch werde der Evangelischen Kirche im 3. Reich, ohne daß sie sich selbst entscheidend ändern müsse, wieder maßgeblicher Einfluß auf die Erziehung und geistliche Führung des Volkes eingeräumt werden. Die Kräfte dieser Gruppe, die wir auch den „kirchlichen Flügel" der GDC nennen können,[14] legten Wert auf ihre Rechtgläubigkeit. Sie waren mehr christlich als nationalsozialistisch gesinnt. Als sie später merkten, wo es lang ging, zogen sich viele erschrocken wieder zurück.[15] Zum kirchlichen Flügel gehörte zeitweise eine Fülle bekannter Theologieprofessoren wie Paul Althaus (Erlangen), Emanuel Hirsch (Göttingen), dessen Kreis „Religionspolitik aus der Sicht des philosophischen Idealismus und in Opposition zur dialektischen Theologie trieb",[16]

---

[11] Hans Buchheim, Glaubenskrise im Dritten Reich. Stuttgart 1953, 44.

[12] Parteiprogramm vom 24. 2. 1920, Punkt 24: „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden . . .", vgl. Scholders Kommentar dazu aaO. 107 ff.

[13] Meier 1967, 16.

[14] Meier aaO. 16 f. Ruth Rehmann, Der Mann auf der Kanzel, München 1979, 124, weist darauf hin, daß 70–80 % der protestantischen Geistlichkeit in der Weimarer Republik mit ihrer konservativ-deutschnationalen Einstellung, die sich in Hugenbergs Deutschnationaler Volkspartei politisch beheimatet sahen, innerlich dem kirchlichen Flügel der GDC nahestanden. Vgl. hierzu auch K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik . . . Köln/Opladen 1965 und J. R. C. Wright, „Über den Parteien". Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933, Göttingen 1977.

[15] Zum Ganzen vgl. Buchheim aaO. 41 f.

[16] Buchheim aaO. 62.

ferner Gerhard Kittel (Tübingen), Helmut Kittel und Hermann Wolfgang Beyer (Greifswald), Friedrich Gogarten (Breslau), Karl Friedrich Schumann und Ernst Kohlmeyer (Halle), Karl Fezer, Friedrich Rückert und Ernst Weiser (Tübingen) und Ernst Benz (Marburg). Zu diesem eher konservativen Flügel der GDC sind auch Kreise des Evangelischen Bundes zu zählen, „dessen späterer Präsident Heinrich Bornkamm in Gießen Mitglied der GDC war", ferner Kreise der Christlich-Deutschen Bewegung,[17] deren süddeutscher Zweig 1932 immer mehr auf die nationalsozialistische Linie einschwenkte. Im übrigen beteiligte sich die Christlich-Deutsche Bewegung, die 1932 unter Leitung des mecklenburgischen Landesbischofs Heinrich Rendtorff stand, zwar bei den preußischen Kirchenwahlen an der DC-Einheitsliste, ließ sich aber organisatorisch nicht von der GDC vereinnahmen. Sie stand zwar auf seiten der Rechtsparteien, gab die Losung „Rechts heran" aus und wollte die Rechtsparteien missionieren, war aber national-konservativ, wenn man einmal von der Übernahme des Volksbegriffes absieht, der indes nicht rassisch, sondern konservativ und historisch gedeutet wurde.[18]

Dieser Flügel der GDC, der 1932/33 weite protestantische Kreise repräsentierte, war geprägt vom Trauma des überraschenden Zusammenbruchs des Staatskirchentums des landesherrlichen Kirchenregiments mit dem Ende des 1. Weltkriegs, dem man nachtrauerte als Erfüllung des Wunschtraums vom ‚christlichen Staat' „so, wie ihn Idealismus und romantische Erweckungsbewegung mit konfessionellem Akzent als angebliches Erbe der lutherischen Reformation" erträumt hatten und wie ihn eine lutherische Staatsideologie theoretisch zu begründen versucht hatte. Man wird Ernst Wolf zustimmen müssen, wenn er diesbezüglich feststellt: „Der ‚alte Bund von Thron und Altar' wurde erneuert, sofern nach 1918 das Volkstum, das ‚Nationale' schlechthin, an die Stelle des Thrones neben dem Altar trat. Daß deutsch-nationale und christlich-evangelische Gesinnung zusammengehören, daß man als Christenmensch ‚rechts' stehen müsse, galt als selbstverständlich und führte zu einer Annäherung an eine ideologische ‚Germanisierung' des Christentums, wie sie Paul de Lagarde, Arthur Bonus, der Rembrandt-Deutsche und Hōuston Stuart Chamberlains dilettantische ‚Grundlagen des 19. Jahrhunderts' propagiert hatten. Eine national verpflichtete Luther-Renaissance tat das Ihre dazu. Ein mit lutherischer Schöpfungstheologie begründeter ‚Glaube des ersten Artikels'", wie Paul Althaus ihn propagierte, „erlaubte es, mit dem Gottesglauben alle eigenen, auch nationalen Wunschvorstellungen so zu verbinden, daß sie ihre religiöse Legitimation erhielten".[19]

Andererseits muß man in diesem Zusammenhang auch fragen, ob Karl Barths Theologie der Krise mit ihrer Betonung des totaliter aliter Gottes und der nie und nirgends historisch-psychologische Breite gewinnenden göttli-

[17] Meier aaO. 17.
[18] Buchheim aaO. 60 f.
[19] E. Wolf, Kirche im Widerstand. Protestantische Opposition in der Klammer der Zweireichelehre. München 1965, 11 ff.

chen Wirklichkeit, die die menschliche Wirklichkeit auch in Jesus nur „senkrecht von oben" durchschneidet, der besonderen deutschen Situation nach 1918 mit ihrer überaus tiefen sozio-politischen Krise und den Folgen des Friedensdiktates von Versailles mit der Festschreibung der Kriegsschuldthese des Deutschen Reiches gerechtgeworden ist.[20]

Zweitens waren da in der GDC die „völkischen Erneuerer", die im Grunde mehr völkisch als christlich waren, „ja, auch mehr völkisch als nationalsozialistisch. Sie meinten, das Christentum könne nur aus völkischen Wurzeln wieder Lebenskraft gewinnen, und hatten die Vorstellung, Luther habe im Namen des Deutschtums gegen das jüdische Christentum protestiert, und seine Reformation müsse im Durchbruch eines ‚artgemäßen Christusglaubens' vollendet werden. Diese Leute bildeten in den ersten Jahren ein revolutionäres Element in der deutsch-christlichen Bewegung beziehungsweise der Kirche . . ."[21]

Die Kerntruppe der Völkischen war der schon 1921 von Kreisen der völkisch geprägten Arndt-Hochschule in Berlin, einer Volkshochschule, gegründete ‚Bund für deutsche Kirche'. Der Bund wollte „eine ‚Kampf- und Gesinnungsgemeinschaft' sein mit dem Ziel, ‚die Kirche aus ihrer jüdischen Umklammerung zu befreien und deutsch-heimatlich durchtränktes Christentum zu schaffen' . . . Zu den geistigen Vätern des Bundes gehörten u.a. der Hauptpastor Friedrich Andersen aus Flensburg, der Schriftsteller Hans von Wolzogen, Prof. Adolf Bartels und Kirchenrat D. Katzer aus Dresden, die zum 400jährigen Reformationsjubiläum 1917 die Schrift ‚Deutschchristentum auf rein evangelischer Grundlage' mit einem Aufruf an das deutsche Volk" und 95 Leitsätzen herausgegeben hatten. Bartels hatte als erster schon 1913 den Ausdruck ‚Deutschchristentum' gebraucht. Bartels, der ab 1928 als Redner für die NSDAP tätig war, bietet „das Musterbeispiel für den Umschlag liberalster historischer Theologie in intoleranten deutsch-völkischen Dogmatismus". Die Deutschkirchler erhoben drei Forderungen: „Entkanonisierung des Alten Testaments", „Auflösung des rabbinischen Erlösungsprinzips des Paulus", „Darlegung des heldischen Opfertodes Jesu in den Spuren der deutschen Mystiker".[22] Völkisch-kirchlich bewegt waren auch die aus der Jugendbewegung hervorgegangenen Pastoren Julius Leutheuser und Siegfried Leffler, die in Thüringen die ‚Kirchenbewegung Deut-

---

[20] Ulrich Dannemann, Theologie und Politik Karl Barths, München/Mainz 1977, 129 f., hat gezeigt, daß Barth in den Jahren 1933/34 „noch einmal, auf anderer theologischer Grundlage, die letztlich antipolitische Haltung des R II" (Der Römerbrief, 2. Aufl. München 1921) erneuert hat, „die ja in den zwanziger Jahren schon ein wenig durchlöchert war". Die Jahre 1931 ff. waren für ihn theologisch und politisch intensive Lehrjahre, „keineswegs die Zeit endgültiger Formulierungen und Positionen". „Die im Vorwort zu KD I,1 programmatisch angekündigte Theologie-Politik-Konnexion hat Karl Barth im wesentlichen erst von 1935 an Schritt für Schritt zu einem organischen Bestandteil seiner Dogmatik gemacht".

[21] Buchheim aaO. 42.

[22] Buchheim aaO. 45 f.

sche Christen' ins Leben gerufen hatten. Diese ‚Thüringer DC' hatten unter den deutsch-christlichen Gruppen nach Buchheims Urteil „bei weitem am meisten Substanz und echte Probleme und die gefährlichsten Irrtümer aufzuweisen". Leutheuser und Leffler blieben bis zum bitteren Ende von Hitlers Sendung überzeugt, ohne aufzuhören, an Christus zu glauben. Sie erwarteten, „aus der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft werde die neue wahre Kirche entstehen". Trotz allem, die Kritik der beiden am bestehenden Kirchentum ermangelte nicht jeder Berechtigung, so etwa ihr schon im Studium im Nachkriegsbayern gewonnener Eindruck, „daß die Kirche in der politischen und völkischen Not des deutschen Volkes versage, weil sie eine starre, orthodoxe Theologie wichtiger nehme, als die Liebe zum Volk und hingebende Seelsorge, die das Volk dort aufsucht, wo es wirklich steht, geistlich hilflos ist und nicht mehr weiter kann". Sie litten am Ungenügen eines allzu spiritualisierten protestantischen Kirchenbegriffs und waren erfüllt von dem „Verlangen nach einer wirklichen Kirche, die an allen Stellen tief im Leben wurzelt und Christus mit der irdischen Wirklichkeit sichtbar verbindet".[23]

Drittens gab es in der GDC die Gruppe der mit der bisherigen Kirche Unzufriedenen und sich benachteiligt Fühlenden, die mehr national-sozialistisch als christlich Gesinnten, die die Kirche unterwandern und zu einer Produktionsstätte nationalsozialistischer Glaubensenergien machen wollten, „die das Volk für seinen politischen Kampf brauche. Zusammen mit den Völkischen bildeten sie den gefährlichen, revolutionären Kern der deutsch-christlichen Bewegung, die ‚SA-Christi', wie ihr Führer Hossenfelder sich auszudrücken pflegte".[24] Indes stammt dieses heftig umstrittene Wort von der ‚SA Christi' aus der ‚Sozialen Botschaft', wie Scholder bemerkt, und hatte hier einen anderen Klang: „Die DC sind die SA Jesu Christi im Kampf zur Vernichtung der leiblichen, sozialen und geistlichen Not". Nicht zufällig schlossen sich gerade Pfarrer aus Arbeitergemeinden der GDC an, denn „für sie war der Begriff Volksgemeinschaft vor allem ein sozialer Begriff, ein Stück Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit . . ."[25]

Angesichts dieses breiten Spektrums diffuser Ideen und Gruppen, die sich in der GDC zusammengefunden hatten, kann man nur staunen, daß diese Bewegung so geschichtsmächtig werden und schon im November 1932, also im Jahr ihrer Gründung, etwa ein Drittel der Sitze bei den preußischen Kirchenwahlen gewinnen konnte, genug, um im April 1933 das Recht zur kirchlichen Revolution den Kirchenbehörden gegenüber zu beanspruchen und diese dann durchzuführen, nachdem sie im Juli 1933 mit nationalsozialistischer Unterstützung erneute Kirchenwahlen gewonnen hatte.

---

[23] Ders. aaO. 48 f.; 55.

[24] Ders. aaO. 42 f.

[25] Scholder aaO. 269 zitiert hier nach ‚Junge Kirche' 1, 1933, 323 f. Nachdem der ‚Schirmherr' der GDC, Pfarrer Ludwig Müller, von der Nationalsynode am 29. 9. 1933 zum Reichsbischof berufen war, übernahm die GDC in den meisten Landeskirchen die Macht.

So wenig sich die Aktionseinheit der GDC etwa von Mitte 1932 bis zum Sportpalastskandal am 13. November 1933 bestreiten läßt, so schwer ist es, ihre theologische Grundlage zu beschreiben. Die folgenden Überlegungen beschränken sich bewußt auf den locus des artgemäßen Christusglaubens in Aussagen der Jahre 1932/33.

Im Anschluß an Stapels volksbürgerliche Erziehungslehre, die die romantisch-idealistische Volkslehre voraussetzt, „die im Volk ein ursprüngliches Gotteserlebnis erfährt und daraus ein ethisch verpflichtendes Gottesgesetz ableitet", fordert die deutsch-christliche Theologie einen artgemäßen Christusglauben und die „Anerkennung der nationalreligiösen Sendung des deutschen Volkes".[26] Entsprechend heißt es in Hossenfelders Richtlinien der GDC vom 26. Mai 1932: „Wir stehen auf dem Boden des positiven Christentums. Wir bekennen uns zu einem bejahenden artgemäßen Christus-Glauben, wie er deutschem Luther-Geist und heldischer Frömmigkeit entspricht" (4).[27] Was artgemäß bedeutet, wird dann noch näher entfaltet, nämlich positiv die Bejahung der von Gott „in Rasse, Volkstum und Nation" geschenkten und anvertrauten Lebensordnungen, „für deren Erhaltung zu sorgen, uns Gottes Gesetz ist" (7); und negativ die Ablehung von Rassenmischung, von Ehen zwischen Juden und Deutschen, wie sie dann 1936 in den Nürnberger Gesetzen verboten werden sollten, die Ablehnung von Judenmission in Deutschland und „Schutz des Volkes vor den Untüchtigen und Minderwertigen" (9 + 8).

Diese Richtlinien wollen zwar kein Glaubensbekenntnis darstellen, dazu ist ihre Theologie auch viel zu dürftig, sondern ein Lebensbekenntnis.[28] Aber, was hier an völkischer Theologie präsentiert wird, ist doch ohne Althaus' Theologie der ‚Schöpfungsordnungen' oder die noch darüber hinausgehende Volksnomostheologie Stapels nicht denkbar. Letztere stellt eine direkte Beziehung her zwischen der Gottesoffenbarung in Volk und Geschichte und der Christusoffenbarung. Artgemäßes Christentum ist für die Deutschen letztlich ein Glaube, der sich nach der Schöpfungsordnung des nomos germanicos ausrichtet, dem Offenbarungscharakter zukommt.[29]

---

[26] Wolfgang Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube . . . Göttingen 1966, 224.

[27] Text u.a. bei Beyreuther aaO. 58–60.

[28] Scholder aaO. 263: „In den deutsch-christlichen Kommentaren der Richtlinien wurde das ‚Lebensbekenntnis' regelmäßig als Bekenntnis zum deutschen Volkstum gedeutet".

[29] Tilgner aaO. 119. Stapel „will die Gottesoffenbarung in Volk und Geschichte in eine direkte Beziehung zur Christusoffenbarung setzen und damit die gute Schöpfung Gottes als eine ‚nicht dämonisierte' metaphysische Wirklichkeit behaupten". Stapel wörtlich: „Nomos heißt Evangelisierbarkeit, Voraussetzung dafür, daß die Glieder des Volkes mit Gnade erfüllt werden können" –. Der christliche Staatsmann, eine Theologie des Nationalismus, 1932, 181. Stapel sah im Eingreifen des 3. Reiches „in die Ordnung der Kirche eine selbstverständliche Folge aus der richtigen Unterscheidung zwischen Staat und Kirche. Seine Auffassung vom Volksnomos führt zu einer „Radikalisierung der Zwei-Reiche-Lehre" (Scholder aaO. 534). Dem totalen Staat, der auf dem Volksnomos als der für das deutsche Volk spezifischen Offenbarung des Gesetzes

Volk, Staat und Rasse werden also zur schöpferischen Geschichtsoffenbarung. Das ergibt sich auch aus den Rengsdorfer Thesen der rheinländischen DC, nach denen „die Gottesoffenbarung materialiter in der Schöpfung weitergeht und im Nomos der Ordnungen ein natürlicher Anknüpfungspunkt für das Evangelium vorhanden ist". Darum kann man „den geschichtlichen Mächten von Volk und Nation", und das hieß damals dem Führer, „die inhaltliche Auslegung der materiellen Seite des Wortes Gottes – das Gesetz – überlassen . . ., während das Evangelium in der Verkündigung der Kirche nur noch zu deren Begründung, Bestätigung und Vollendung gebraucht wird. Die deutsch-christliche Theologie hat damit die Einheit von Gesetz und Evangelium aufgegeben" und, wie Karl Barth damals bemerkte, „durch eine willkürliche Aussage menschlichen Selbstverständnisses" ersetzt.[30]

Die Behauptung eines völkischen Gottesgesetzes und die daran anknüpfende politische Theologie ist am wirksamsten durch die 1. These der Theologischen Erklärung von Barmen (1934) widerlegt worden: „Jesus Christus, wie er uns in der Hl. Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einem Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen".

Hinter der Forderung nach einem artgemäßen Christentum verbergen sich also mehrere theologische Kurzschlüsse: Indem die Hollschule (Stapel, Hirsch, Gogarten) weithin die Lehre vom Volksnomos entwickelte, die das ethische Empfinden mit dem völkischen in Übereinstimmung bringen wollte, wurde einerseits das ‚Natürliche Gesetz' mit dem Gottesgesetz des Lebens verwechselt und andererseits das von Augustin und Luther betonte dialektische Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu einem rein additiven verändert. Dabei hatte schon Holl „in wissenschaftlicher Arbeit wiederentdeckt, daß für Luther das ‚Natürliche Gesetz' nicht etwa eine beliebige von Christus unabhängige ‚eigengesetzliche' Größe" ist, „sondern identisch mit dem

---

Gottes beruhte, schrieb Stapel eine Alleinzuständigkeit für Recht und Sittlichkeit zu; zur Kirche gehöre alles, ‚was das Himmelreich betrifft'" – vgl. W. Stapel, Die Kirche und der Staat Hitlers. Hamburg 1933, 65, zitiert nach Wolfgang Huber, ‚Eigengesetzlichkeit' und ‚Lehre von den zwei Reichen', in: Gottes Wirken in seiner Welt. Bd. II, Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Hamburg 1980, 46.

[30] Tilgner aaO. 224 f., Rengsdorfer Thesen: „Das ‚Deus dixit' gibt der Offenbarung einen nur formalen, daher nicht zutreffenden Ausdruck . . . Die Offenbarung liegt beschlossen in Deus creavit, salvavit, sanctificat". Diesen Satz interpretiert Tilgner. Vgl. den Text der Thesen bei: K.-D. Schmidt, Bekenntnisse und grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage. Bde. 1–3 für die Jahre 1933–35, Göttingen 1934 ff., Bd. I, 98 ff. Die 28 Thesen sind vom Jenaer Neutestamentler OKR Grundmann verfaßt – vgl. dazu das politische Gutachten der Berliner Theol. Fakultät, verfaßt von R. Seeberg, dagegen das Gutachten der Leipziger Theol. Fakultät, das Abweichungen zu den Bekenntnisschriften moniert.

Gesetz Christi, nämlich dem wechselseitigen Dienst zwischen den Menschen, ist".[31] Die Lehre vom „Volksnomos" erweist sich „als eine Konsequenz aus der Lehre von der ‚Eigengesetzlichkeit'",[32] die ihrerseits verkennt, daß Luther die beiden „Regimente" Gottes „nicht in einem dualistischen Gegenüber oder unabhängig voneinander, sondern komplementär und aufeinander bezogen gedacht" hat, weshalb die Kirche „Wahrheit und Recht für alle Dimensionen des Lebens" zu bezeugen hat . . . Denn die Institutionen selbst, nicht nur die Personen in ihnen, sind in ihrer Faktizität immer schon von der Sünde gefährdet und bedürfen von daher stets der Kritik und der Verbesserung um des Nächsten willen".[33]

Die von den Deutschen Christen erneut aufgeworfene Frage eines sachgemäßen Bezugs von Evangelium und Volkstum bleibt freilich bestehen und soll im zweiten Teil dieser Untersuchung am lateinamerikanischen Beispiel weiter vertieft werden. Jede Transplantation des Evangeliums wirft theologische Probleme auf, so auch die Germanisierung des Christentums. Wenn eines ihrer Charakteristika, wie K.-D. Schmidt gezeigt hat, ein heldisches Christusbild der Germanen ist,[34] so kann dies aus völkischen Gründen nicht mehr als tausend Jahre nach dessen Entstehung in der Germanenmission repristiniert und daraus im Sinne jenes „deutschen" Verses gefolgert werden: „Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der will auch keine Knechte", als ob Christus in seiner Knechtsgestalt nicht gerade die üblichen Normen von Herrschaft und Dienst umgekehrt hätte! Die GDC hat bei ihrer Forderung nach einem artgemäßen Christentum verkannt, daß jede Akkomodation des Evangeliums sich immer wieder am Ursinn des Evangeliums messen und von ihm korrigieren lassen muß.

II,2

Puebla: Neubewertung der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit als Option für die Armen

Die lateinamerikanische Kirchengeschichte zeigt, daß die Volksfrömmigkeit ein ambivalentes Phänomen ist.[35] Das gilt nicht nur in Bezug auf ihre

[31] U. Duchrow in: Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung . . . hg. v. Duchrow, Gütersloh 1977, 26, mit Bezug auf Holls Aufsatz über den „Neubau der Sittlichkeit", in: Gesammelte Aufsätze I, 6. Aufl., Tübingen 1932, 155–287.

[32] Wolfgang Huber, Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre, in: Duchrow aaO. 39. Der Begriff „Eigengesetzlichkeit" stammt von Max Weber – vgl. ebd. 41 f.

[33] Duchrow aaO. 13.

[34] K.-D. Schmidt, Christus der Heiland der Germanen (1948), in: Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 9 ff., vgl. auch: Die Christianisierung der Sachsen, 1937 und Germanisierung des Christentums in RGG 3. Aufl. Bd. II, 1440–1442 und Germanen I in: EKL Bd. I, 1529.

[35] Vgl. im einzelnen H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978, 291 ff. und 844 ff.

Orthodoxie, sondern auch bezüglich ihrer kirchlichen und gesellschaftlichen Funktion. Das Konzil von Trient hat bekanntlich den Protest der Reformatoren gegen die Auswüchse der Volksfrömmigkeit übergangen und durch die Festschreibung des kirchlichen Dogmas bei gleichzeitiger Freigabe der Volksfrömmigkeit die Dichotomie zwischen Dogma und Volksfrömmigkeit noch verschärft. Unter dem Vorzeichen des Kolonialismus erhielt aber die Volksfrömmigkeit auch eine doppelte Funktion. Sie brachte einerseits den patriarchalischen Katholizismus hervor, eine Herrenreligion, deren Frömmigkeit und Kultbilder die Herrschaft der Oligarchie legitimierten und deren Rechtmäßigkeit als gottgewollt bei den Beherrschten internalisierten. Wenn noch im Jahre 1969 die argentinische Militärregierung unter General Onganía Argentinien mit einer Wallfahrt zum Marienheiligtum von Luján „dem unbefleckten Herzen Marias" weihte, zeigt sich in diesem Akt die Fortdauer des patriarchalischen Katholizismus zur Stützung des Status quo trotz der seit dem 19. Jh. zu beobachtenden Lösung der Oberschichten von der traditionellen Religiosität. Andererseits brachte die Volksfrömmigkeit mit ihren iberischen, amerindischen und afrikanischen Komponenten den Volkskatholizismus als Religiosität der Unterdrückten hervor. Diese Kennzeichnung impliziert bereits, daß der Volkskatholizismus in Lateinamerika auch aus protestantischer Sicht nicht einfach an Kriterien seiner Orthodoxie gemessen werden darf. Das hieße, seinen Kontext außerachtzulassen. Vielmehr wird man im Sinne von Vertretern einer Theologie der Befreiung feststellen können, daß ein noch so orthodoxes Christentum so lange kein wahres Christentum ist, wie es Situationen der Sklaverei und der Ausbeutung aufrechterhält, und daß umgekehrt die Ausprägungen des Volkskatholizismus oft in ursächlichem Zusammenhang mit solchen Situationen stehen.[36]

Insofern machen es sich die Bischöfe im Dokument von Puebla noch zu einfach, wenn sie einfach positive (454 + 912) und negative Aspekte (456 + 913) der Volksreligiosität auflisten, ohne deren sozio-religiöse und historisch-politische Bedingtheit zu bedenken und zu untersuchen. Auch der Beitrag im deutschen Kommentarband zu Puebla „Kontinent der Hoffnung" – hrsg. v. H. Schöpfer und E. Stehle,[37] – „Volkskatholizismus in Lateinamerika" von Javier Lozano,[38] dem Direktor des Pastoralinstituts des Lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM), ist diesbezüglich kaum weiterführend. Im Puebla-Dok. (446) heißt es: „Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadalupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde". Abgesehen davon, daß die Indios in der

[36] Vgl. Eduardo Hoornaert, Verdeira e falsa religião no nordeste, Salvador 1973, 106.

[37] Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 8, hrsg. von Hans Schöpfer und Emil L. Stehle, Kontinent der Hoffnung. Beiträge zu Puebla, München/Mainz 1979

[38] AaO. 92 ff.

Jungfrau von Guadalupe eine indianische und nicht eine mestizische Erscheinung sehen, kann man mit Hoornaert die Guadalupe-Legende dynamischer, befreiend deuten. Dann ergibt sich aus ihr, daß „evangelisieren nicht heißt: Sprechen, Reden halten, Dogmen darlegen, lehren, sondern bei den Armen bleiben, ihre Klagen anhören . . . in Erwartung der Ankunft des Gottes, der Recht schafft". In der Legende muß sich nicht der Indio Juan Diego bekehren, dem 1531 die Jungfrau wiederholt erschienen sein soll, sondern sein Bischof, Juan de Zumárraga OFM, der erste Hirte der neu errichteten Diözese Mexiko (1528–1547). Damit wird das übliche Missionsschema: Elite – Masse, nach dem „die Elite . . . weise und aktiv, das Volk . . . unwissend und passiv" ist, umgekehrt. Im Sinne des Magnificat „nimmt die Tradition von Guadalupe die biblische Erwartung der Erhöhung der Armen, des Sturzes der Mächtigen, des Wegschickens der Reichen und der Sättigung derer, die da hungern, wieder auf".[39]

Wenn die Bischöfe diese Deutung auch nicht direkt übernommen haben, so haben sie doch ihre Pastoral in diesem Sinne umgestellt. Während die II. Allgemeine Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín im Hinblick auf die erwünschten gesellschaftlichen Reformen noch stark auf die Eliten gesetzt hatte und in Dokument VII eine kategoriale Seelsorge für die Eliten entworfen hatte,[39a] für das Volk hingegen eine Massenpastoral, waren die siebziger Jahre gekennzeichnet durch den Übergang von der Pastoral der Eliten, die sich als wenig reformwillig erwiesen, auf die Volkspastoral, wie sie literarisch beispielhaft in Ernesto Cardenals „Evangelium von Solentiname" und anderen Veröffentlichungen deutlich wurde. Zu dieser Hinwendung zum Volk als Motor und Ausgangspunkt für gesellschaftliche Veränderungen gehört auch das Ernstnehmen der Volksfrömmigkeit, wie sie in den Basisgemeinden gelebt wird.

Die Beschlüsse von Medellín sind keineswegs völlig homogen, vielmehr spiegeln die einzelnen Dokumente die in den verschiedenen Kommissionen vorherrschenden Meinungen wider. So findet sich neben der kategorialen Seelsorge für die Eliten im Dok. 4 über „Erziehung" ein geradezu entgegengesetzter Ansatz, nämlich: das Volk nicht mehr vorrangig durch die Eliten zu erziehen und zu evangelisieren, denen sich das kirchliche Erziehungswesen seit der Kolonialzeit im besonderen gewidmet hatte, sondern dem Volk direkt durch die Basisgemeinden dabei zu helfen, seine Kultur christlich zu gestalten (vgl. auch Dok. 15). Diesen Ansatz hat die Konferenz von Puebla nach den Erfahrungen der siebziger Jahre aufgenommen und bekräftigt. Denn die Zahl der die kirchlichen Strukturen in geradezu revolutionärer Weise umgestaltenden Basisgemeinden ist inzwischen in ganz Lateinamerika

[39] Eduardo Hoornaert, A evangelização segundo a tradição guadalupana. In: CEHILA: Bartolomé de Las Casas (1474–1974) e Historia de la Iglesia en América Latina. II Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Chiapas 1974. Barcelona 1976, 137–159.

[39a] Vgl. den deutschen Text in ADVENIAT: Dokumente/Projekte 1–3, Dokumente von Medellín. Essen 1970.

auf ca. 160.000 gestiegen,[40] so daß die Basisgemeinden zum entscheidenden Bezugsfeld pastoralen Handelns geworden sind, das die in Medellín ausgesprochene (Dok. 14) und in Puebla bekräftigte Entscheidung der Kirche für die Armen zu praktizieren versucht. In ihnen geschieht im Sinne Paulo Freires Erziehung zur Freiheit,[41] was oft mit der Chiffre Konszientisation angedeutet wird. Konszientisation meint ein Dreifaches: „Reflexibilität – als Nachdenken über die Welt, als sich selbst und die Welt In-Frage-Stellen; Kritikfähigkeit – die Fähigkeit, die eigenen Voraussetzungen zu befragen; Tätigkeit – Schaffung von Kultur und von Kommunikation bzw. aktive Beteiligung an der Praxis".[42]

Das Bekenntnis der Bischöfe zu den Basisgemeinden[43] bedeutet zugleich ihre Anerkennung als Kernzellen einer befreienden Evangelisierung und eine Aufwertung des in ihnen lebendigen Volkskatholizismus. Der Volkskatholizismus – auch von Religion des Volkes, Religiosität des Volkes, katholischer Volksfrömmigkeit ist die Rede – wird von den Bischöfen ernstgenommen: 1. als Möglichkeit zur Verstärkung der kirchlichen Gemeinschaft und der Mitbeteiligung des einfachen Volkes am Gottesdienst, d.h. zur Vertiefung seiner Evangelisierung (892 ff.),[44] 2. angeregt von ‚Evangelii Nuntiandi' als kultureller Kontext, in dem nach der „pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute: Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils „Keime des Wortes" präsent sind.[45] In der hier wiederbegegnenden, seit Justin und Irenäus geläufigen Lehre vom logos spermaticós werden freilich völkische Verwirrungen im Stile der Deutschen Christen vermieden, indem

---

[40] Die Angaben über die Gesamtzahl der Kirchlichen Basisgemeinden schwanken naturgemäß in der Literatur. Aber für das Jahr 1979 ist diese Zahl ein verläßlicher Mittelwert, der hier zitiert ist nach Horst Rzezepkowski, Einmal Puebla und zurück. In: Styler Missionschronik 1979, Sankt Augustin 1979, 106–110, S. 109.

[41] Vgl. P. Freire, Educação como Prática da Liberdade. Rio de Janeiro 1967.

[42] Rogerio de Almeida Cunha. Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen. In: Theologie aus der Praxis des Volkes. Hg. v. Fernando Castillo. München/Mainz 1978, 61 ff., vgl. S. 75.

[43] Zur Behandlung der Basisgemeinden im Dokument von Puebla und ihren ekklesiologischen Implikationen vgl. im einzelnen: H.-J. Prien, PUEBLA. In: Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie. Bd. II, Der Streit um die Theologie der Befreiung – hg. v. Prien, Göttingen 1981, 82 ff.

[44] Zum Text von Puebla vgl. die etwas fehlerhafte deutsche Übersetzung: Stimmen der Weltkirche 8: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla – 13. Febr. 1979, Bonn 1979.

[45] In diesem Zusammenhang kommt P.-W. Genrich, Gott und die Völker. Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie, Stuttgart 1972, 181 f., zu dem Schluß: „Ethnische Vergewaltigung und Unterdrückung volklicher Minderheiten ist nicht minder verwerflich als Rassendiskriminierung und Verletzung der Menschenrechte. Bei einem Kampf gegen den ‚Rassismus' dürfen die ethnischen Besonderheiten und deren unterschiedliche Entwicklung nach Sprache, Sitte und Kultur nicht übersehen werden; sie dürfen nicht durch politische, staatliche und wirtschaftliche Interessen oder ideologische Wunschvorstellungen überspielt werden".

Evangelisierung des Volkes (394) als „ständige Erneuerung und Umformung der Kultur im Geiste des Evangeliums" (395) verstanden und von der „Gegenwart der Sünde in den Kulturen" gesprochen wird. Auch wird die Einheit der Offenbarung in Christus festgehalten: „Die Kirche geht bei der Evangelisierung von jenem von Christus ausgestreuten Samen und diesen Werten aus, die das Ergebnis der eigenen Evangelisierung sind" (403).

Die Bischöfe beschreiben diese Werte folgendermaßen:

„Die Religiosität des Volkes ist in ihrem Kern ein Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit Antwort auf die großen Existenzfragen gibt. Die katholische Volksweisheit hat eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese. So führt sie in schöpferischer Weise Göttliches und Menschliches, Christus und Maria, Geist und Leib, Gemeinschaft und Institution, Person und Gemeinschaft, Glauben und Vaterland, Verstand und Gefühl zusammen. Diese Weisheit ist christlicher Humanismus, der unzweideutig die Würde eines jeden Menschen als Kind Gottes betont, eine grundsätzliche Brüderlichkeit begründet und lehrt, der Natur zu begegnen und die Arbeit zu verstehen und Anlaß für Freude und Humor auch inmitten eines sehr harten Lebens zu finden. Diese Weisheit ist auch für das Volk ein Grundprinzip für sein Unterscheidungsvermögen, ein ‚vom Evangelium getragener Instinkt', aufgrund dessen es spontan begreift, wann in der Kirche dem Evangelium gedient wird, und wann es ausgehöhlt und durch andere Interessen erstickt wird" (448).

Bei dieser reichlich idealisierten Beschreibung der Werte des Volkskatholizismus scheinen die Bischöfe zu übersehen, daß es sich beim Volkskatholizismus um eine nicht streng kirchengebundene, ja der Kirche gegenüber zum Teil mit einem gewissen Mißtrauen behaftete Frömmigkeit handelt, die sich nicht so ohne weiteres von der Amtskirche vereinnahmen läßt. Segna spricht in diesem Zusammenhang „von einer Beziehung zwischen der institutionellen Hypertrophie der Kirche und dem Blühen der Volksreligiosität. Historisch gesehen ist ein exzessiver juridischer Sinn der institutionellen Kirche eine der Ursachen des Volkskatholizismus. Im Sinne der soziologischen Analyse ‚wäre der Volkskatholizismus die Machtäußerung einer Gruppe, die einer anderen Macht konfrontiert ist, der der Kirche'".[46]

Die Bischöfe sind freilich auch nicht blind gegenüber dieser Problematik, denn unter den negativen Aspekten der Volksfrömmigkeit zählen sie auf: „Mangel an Gefühl für die Zugehörigkeit zur Kirche; die Spaltung zwischen Glauben und Leben; die Tatsache, daß sie nicht zum Empfang der Sakramente hinführt; übertriebene Bewertung der Heiligenverehrung, wodurch die Kenntnis Christi und seines Geheimnisses beeinträchtigt wird; eine verzerrte Vorstellung von Gott; Nützlichkeitsvorstellungen hinsichtlich gewisser Formen der Frömmigkeit, mancherorts eine Neigung zum reli-

[46] Egídio Vittorio Segna, Análise crítica do catolicismo no Brasil. Petrópolis 1977, 144 f., zitiert nach: Riolando Azzi, Religiosidade Popular. In: Revista Eclesiástica Brasileira vol 38/1978, 642 ff., S. 649.

giösen Synkretismus; das Eindringen des Spiritismus und in einigen Fällen auch religiöser Praktiken aus dem Orient" (914). Sie sprechen auch von Aberglauben, Magie, Fatalismus, Fetischismus und Ritualismus, von „phantastischen apokalyptischen Vorstellungen"[47] und sehen die Ursache für „starres Festhalten an alten Formen, Mangel an Informationen, Ignoranz, synkretistische Neudeutung und Reduzierung des Glaubens auf einen bloßen Vertrag in der Beziehung zu Gott" in der „Verformung der Katechese" und „mangelnder Sorge der Pastoralträger" (453 + 456).

Es überwiegen in der Sicht der Bischöfe allerdings die positiven Aspekte der Volksfrömmigkeit, von denen einige in deutlichem Gegensatz zur protestantischen Frömmigkeit stehen, etwa die Herz-Jesu-Frömmigkeit, die Verehrung Marias „als unbefleckter Mutter Gottes und Mutter der Menschen, als Königin unserer einzelnen Länder und des gesamten Kontinents; die Heiligen als Schutzpatrone, die Verstorbenen . . . die Sensibilität für die Wallfahrt als Symbol der menschlichen und christlichen Existenz, die kindliche Achtung vor den Hirten als Vertreter Gottes . . . liebevolle Zuneigung zur Person des Heiligen Vaters". Andere Züge der Volksfrömmigkeit haben den Basisgemeinden ihr unverwechselbares Gepräge gegeben: „das Bewußtsein der Würde des Menschen und der solidarischen Brüderlichkeit; das Bewußtsein von der Sünde und die Notwendigkeit der Sühne; die Fähigkeit, den Glauben in einer umfassenden Sprache zum Ausdruck zu bringen, die den Rationalismus überwindet (Gesang, Bilder, Gestik, Farbe, Tanz) . . . die Fähigkeit, den Glauben in ausdrucksvoller und gemeinschaftlicher Form zu feiern; die tiefgreifende Integrierung der Sakramente und Sakramentalien in das Leben des einzelnen . . . Leidensfähigkeit und der Heldenmut, Prüfungen zu überstehen und sich zum Glauben zu bekennen;[48] der Wert des Gebets; das Akzeptieren der Mitmenschen" (454).

Ohne hier in die Problematik der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit tiefer eindringen zu können, muß noch auf den aktuellen Anlaß für die Besinnung auf den Wert des Volkskatholizismus, den man reinigen und zur Reife führen möchte, hingewiesen werden. Er liegt in den verstärkten Bemühungen zahlreicher lateinamerikanischer Staaten, die Urbevölkerung zu integrieren (422) und besonders in der sich beim Übergang von einer agro-urbanen in einer urban-industrielle Zivilisation verstärkenden Landflucht, die zur Entwurzelung und zum Identitätsverlust bei den betroffenen Bevölkerungsteilen in der städtisch-industriellen Zivilisation führt, die nach dem Urteil der Bischöfe von Rationalismus, Liberalismus oder marxistischem Kollektivismus geprägt ist, von einer von ausländischen Wirtschaftsmächten

[47] Zu den hier gemeinten messianischen Bewegungen vgl. Prien 1978 aaO. 844 ff.

[48] Ein Hinweis auf die zahllosen Glaubenszeugen besonders der Epoche von Medellín bis Puebla, die in ihrer überwiegenden Mehrheit aus den Basisgemeinden hervorgegangen sind und von denen mindestens 1000 ihr Zeugnis für einen gesellschaftlich relevanten Glauben mit dem Leben bezahlt haben. Vgl. dazu Prien, Puebla, aaO. 131 ff., und Christenverfolgung in Südamerika. Hg. v. Martin Lange und Reinhold Iblacker. 2. Aufl., Freiburg 1981.

mitbestimmten Proletarisierung, die „das Problem der Abhängigkeit und der Armut" verschärft (417 f.).

Hier liegt ein Angelpunkt des Dokuments von Puebla. Im Gegensatz zum heftig umstrittenen Konsultationsdokument des CELAM, das die Hauptgefahr im Säkularismus sah und damit sozio-ökonomische Probleme in kulturelle Kategorien uminterpretierte, und zwar in idealistischer Verkennung der Wirklichkeit, sieht Puebla den Zusammenhang zwischen einem den Menschen von Gott trennenden Säkularismus liberalistischer oder marxistischer Prägung und den „Strukturen, die Ungerechtigkeit erzeugen". Deshalb rufen die Bischöfe zu einer schnellen, tiefgreifenden Änderung der Strukturen auf, „die in Verbindung stehen zum Expansionsprozeß des liberalen Kapitalismus und die mancherorts zu Strukturen werden, die vom marxistischen Kollektivismus inspiriert sind", Strukturen, die „aus den Ideologien beherrschter Kulturen" entstehen „und mit dem Glauben und unserer Volkskultur[49] unvereinbar sind" (437 f.). Denn das in der „Religiosität des lateinamerikanischen Menschen" verankerte Bewußtsein, für „Würde des Menschen" und „solidarische Brüderlichkeit" führt „häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung" (452).

Im Gegensatz zu den deutschen Christen, denen außerbiblische Werte wie Volk, Staat und Rasse zur schöpferischen Geschichtsoffenbarung wurden, rufen die Bischöfe in Puebla „zu einer ständigen Umkehr des einzelnen und der Gesellschaft" auf. Kriterium ihrer Beurteilung der geschichtlichen Situation – in Medellín hatten sie in diesem Zusammenhang auch den Terminus „Zeichen der Zeit" aus dem II. Vatikanum und ‚Populorum Progressio' aufgenommen und seitdem in ihren Hirtenbriefen häufig benutzt – ist das von Paul VI. aufgestellte Prinzip, daß „die wahre Entwicklung der Schritt von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen, für jeden einzelnen und für alle", sein müsse,[50] ein Prinzip, das sich ohne weiteres biblisch begründen läßt. Im Sinne dieses Prinzips listen die Bischöfe positive Zeichen auf (17 ff.) und negative (29 ff.). Die negativen Zeichen, als deren Ursache „das Geheimnis der Sünde" genannt wird (70), gruppieren sich um das Elend, die Verletzung der Menschenwürde und entmenschlichende Zwänge, die insgesamt erfaßt werden als Ausdruck wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Strukturen, die ein konstitutives Element der lateinamerikanischen Geschichte bilden (30). Und „diese Situation allgemeiner äußerster Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an" in den Gesichtern von Kindern, campesinos,[51] Arbeitern u.a., „in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, das uns in Frage stellt und herausfordert" (31 ff.). Diese geschichtliche Situation empfinden die Bischöfe als

[49] Eine Erörterung des Kulturbegriffs im Dokument von Puebla kann hier nicht geleistet werden. Vgl. den Abschnitt „Evangelisierung der Kulturen" bei Prien, Puebla, aaO. 169 ff.

[50] Auf diese Aussage in ‚Populorum Progressio' 20 wird in Puebla 16 verwiesen.

[51] Schwer übersetzbarer Ausdruck, der Landarbeiter oder Kleinlandwirte bezeichnet.

eine „Herausforderung an den Evangelisierungsauftrag" (90), die sie mit der vorrangigen Option für die Armen und die positiven Werte ihrer Frömmigkeit beantworten, um sie zu begleiten und ihnen zu dienen nach dem Vorbild Christi und ihnen und ihren Basisgemeinden bei der Durchsetzung der Forderungen der Gerechtigkeit zu helfen, und sie zu befähigen, sich als Kinder Gottes zu verwirklichen (1145 ff.).[52]

III.

Abschließende Überlegungen

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Option des lateinamerikanischen Episkopats der römisch-katholischen Kirche für die Armen und die kritisch-positive Aufnahme ihrer Volksfrömmigkeit nicht als eine Variante der deutsch-christlichen Theologie in einem anderen Kontext verstanden werden kann. Wollte 1933 deutsch-christliche politische Theologie in der Stunde des Führers „die Stunde Gottes" sehen, indem sie die Differenzierung der Regimente und Reiche in Luthers Ansatz verkannte und im Grunde eine „Ein-Regimenten-Lehre" im Sinne der Parole „Ein Reich, ein Volk, ein Führer" vertrat,[53] so bemühen sich heute lateinamerikanische Christen um einen klaren Situationsbezug etwa analog zur Charakterisierung der evangelischen Kirchen in der DDR als Kirchen im Sozialismus, und sie achten dabei auf eine klare Unterscheidung von Kirche und Staat. Dabei ist die vorrangige Option für die Armen eine genuin theologische Option, die der neutestamentlichen Identifikation Jesu mit den Armen entspricht.[54]

Eine besondere Herausforderung für die protestantische Theologie stellt in diesem Zusammenhang der Versuch der Bischöfe in Puebla dar, ein individualistisches Rechtfertigungsverständnis durch eine universale Befreiungskonzeption zu ersetzen, die sich im konkret-geschichtlichen Befreiungsprozeß verifizieren läßt, indem Befreiung in doppeltem, komplementären und untrennbaren Sinn definiert wird als „Befreiung *von* allen Knechtschaften der persönlichen und gesellschaftlichen Sünde, von allem, was dem Menschen und der Gesellschaft schadet und was seinen Ursprung im Egoismus, im Geheimnis der Sünde hat", und „Befreiung *zum* Wachstum, zur

[52] Sie wollen mit diesem Dienst an den Armen niemanden ausschließen und begründen ihre Option theologisch und christologisch: Der Gott der Geschichte, der Vater Jesu, „übernimmt den Schutz der Armen und liebt sie" (Mt 5,45). Der Sohn nimmt konkret Gestalt an in der Verarmung und in der Solidarität mit den Armen. „So geschieht es, daß sich die Sendung (Jesu) zunächst an die Armen richtet" (vgl. Lk 4, 18–21) (1141 ff.).

[53] U. Duchrow, Typen des Gebrauchs und Mißbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten, aaO. 273 ff. S. 286.

[54] Vgl. auch Manfred Hofmann, Identifikation mit dem Anderen. Stockholm/Göttingen 1978 und Enrique Dussel, The Kingdom of God an the poor. In: IRM LXVIII (1979), Nr. 270, 115–130.

Fortentwicklung im Sein, zur Kommunion mit Gott und den Menschen, die in der vollkommenen Gemeinschaft im Himmel gipfelt, wo Gott alles in allem ist, und wo es keine Tränen mehr geben wird" (482).

Über den Rahmen dieses kleinen Beitrages zu einer ökumenisch-vergleichenden Schau der Kirchengeschichte hinausgehend, wird man sagen können, daß das, was in der lateinamerikanischen Christenheit sichtbar wird an Bemühen um Orthopraxie, um gelebte Treue bis zum Blutzeugnis, um gelebte Solidarität mit den Unterdrückten, an einem noch über Bonhoeffer hinausgehenden Bemühen um die Erkenntnis der politischen Dimension der Theologie und eine dem Kontext gerechtwerdende Form von Theologie, Seelsorge und Kirche, den Beginn einer lateinamerikanischen Phase der Christenheit bezeichnet, die die Kirchen der Alten Welt in ihrem Selbstverständnis in Frage stellt.

KRITISCHE MISCELLE

Severin von Noricum

Ein Rückblick auf das 1500. Gedächtnisjahr

Von Peter Stockmeier

Am 8. Januar 482 starb Severin von Noricum – Anlaß zu lokalen Gedächtnisfeiern, aber auch Anregung zu konzentrierter wissenschaftlicher Forschung, über die im folgenden ein knapper Überblick geboten werden soll. Seit Jahren findet diese Gestalt, die in der Zeit der Völkerwanderung an der mittleren Donau, also im heutigen Bayern und Österreich, das asketische Leitbild eines „vir Dei" verkörperte und aus christlichem Antrieb für die notleidende Bevölkerung tätig war, erhöhte Aufmerksamkeit. Dabei ist bemerkenswert, daß sich in ihm das Interesse von Historikern, Achäologen und Theologen wie in einem Brennpunkt trifft, und zwar schon deshalb, weil zugleich die politische Geschichte und die Situation des spätantiken Christentums in den Grenzprovinzen Noricum und Rätien aufgerollt wird. Angesichts der dürftigen Quellenlage für diesen Zeitraum konzentriert sich die Aufmerksamkeit verständlicherweise auf diese Gestalt.

Grundlage und Ausgangspunkt aller Untersuchungen bildet dabei das „Commemoratorium", eine Art Lebensbeschreibung Severins (= VS) aus der Feder seines Schülers Eugippius, die im Jahre 511 entstand und jetzt wieder in einem Neudruck der kritischen Ausgabe von Rudolf Noll zur Verfügung steht.[1] Auf ihr basiert auch Text, slowenische Übersetzung und Kommentar von Rajko Bratož, eine Ausgabe, die allerdings schwer zugänglich ist.[2] Das in letzter Zeit neu belebte Interesse an der Hagiographie kam auch der Severin-Forschung zugute, wobei natürlich die Frage nach dem Quellenwert des eugippischen Werkes im Vordergrund stand, ein Aspekt, der für die Darstellung des frühen Christentums im Alpen-Donau-Raum angesichts des Mangels an anderen Nachrichten von weitreichender Bedeu-

---

[1] Eugippius, Das Leben des heiligen Severin. Lateinisch und Deutsch, hg. v. R. Noll: Schriften und Quellen der Alten Welt 11 (Berlin 1963; unveränderter Neudr. Passau 1981).

[2] R. Bratož, Evgipij. Življenje Svetega Severina. Uvod, prevod in komentar napisal (Ljubljana 1982). Herr Kollege Professor Dr. H. Wolff, Passau, hat mir freundlicherweise Einsicht in sein Exemplar ermöglicht. Eine deutsche Übersetzung besorgte kürzlich auch die St. Severin-Bruderschaft in Wien-Heiligenstadt: Eugippius – Vita Sancti Severini, Das Leben des heiligen Severin (Wien 1981).

tung war. Im Rückgriff muß hier auf die aus früheren Aufsätzen erwachsene Untersuchung von Friedrich Lotter verwiesen werden, die der Severin-Forschung in den 70er-Jahren neue Anstöße vermittelt hat, insofern neben einer gründlichen Analyse der literarischen Eigenart der VS eine historische Einordnung vorgenommen wird, die über die geläufige Identifikation Severins mit dem in der Vita des Mönches Antonius – um 506 von Ennodius verfaßt – genannten „inlustrissimum virum Severinum“[3] hinaus aus diesem soziopolitisch verstandenen Titel seine Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Klasse des Illustrats folgert; der Verfasser bringt sogar den Konsul des Jahres 461 ins Spiel sowie eine frühere politisch-militärische Funktion Severins an der Donau nach dem Tode Attilas (453).[4] Ohne Zweifel hat die Darstellung Lotters die Severin-Forschung der letzten Jahre ungemein angeregt, auch wenn seine Thesen und Folgerungen nicht allseits Anklang gefunden haben.[5] Es überrascht jedenfalls nicht, daß Vorträge und Aufsätze im Jubiläumsjahr 1982 immer wieder auf seine Arbeit Bezug nehmen.

Neben der Analyse der literarischen Quellen, vorab der VS, sind in diesem Zusammenhang die Ergebnisse der Archäologie von großer Bedeutung, und zwar deshalb, weil sie nicht nur allgemein über die Verhältnisse in diesen Donauprovinzen Aufschluß geben, sondern insbesondere auch Kenntnis über das Christentum vermitteln, soweit es sich in Monumenten, etwa in kirchlichen Bauten, fassen läßt. Die Konvergenz von archäologischem Befund und literarischem Zeugnis hat gerade im Zusammenhang der Severin-Forschung schon beachtliche Früchte gezeitigt und so Licht in die dunkle Zeit der Völkerwanderung gebracht. Gewiß sind bis heute noch manche Lokalisierungen umstritten, z.B. jene von Favianis; andererseits hat etwa die Freilegung von Kirchengrundrissen in erstaunlicher Weise Angaben der VS bestätigt, und man darf von seiten der Archäologie noch weiteren Aufschluß erwarten. Auf jeden Fall hat sich erwiesen, daß historisch-geographische Angaben Eugipps nicht einfach hagiographische Fiktion sind, sondern trotz aller Schwierigkeiten der Identifikation den gegebenen Verhältnissen zu entsprechen scheinen. Ein solches Zusammentreffen von archäologischem Befund und literarischer Aussage sollte freilich nicht dazu verführen, den eigentümlichen Charakter einer Heiligen-Vita gering zu veranschlagen; hier ist von Fall zu Fall die Aussage zu prüfen.

---

[3] Ennodius, Vita Antonii mon. Lirin. (CSEL 6,385). Vgl. zur Gleichsetzung R. Noll, Das Leben des heiligen Severin 138, Anm. 30,2.

[4] F. Lotter, Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen: Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12 (Stuttgart 1976). Erwähnt sei auch die These von I. Bóna, wonach Severin in seiner vornorischen Zeit als Mitarbeiter des Orestes am hunnischen Hof tätig gewesen sein soll (Seve[rin]iana, in: Acta Antiqua Acad. Scient. Hungaricae 21 (1973) 281–338).

[5] Man vgl. die Zusammenstellung von Rezensionen durch R. Noll, Literatur zur Vita sancti Severini aus den Jahren 1975–1980: Sonderabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 118 (1981) 195–221, 199 ff.

Geradezu als Auftakt zum Severins-Jahr wirkte das 3. Lorcher Symposion am 22. Oktober 1981 unter dem Thema: Severin und die Vita Severini. Lorch bei Enns in Oberösterreich, das antike Lauriacum, bot den angemessenen Rahmen für diesen wissenschaftlichen Gedankenaustausch, da der Ort mehrmals in der VS erwähnt wird und durch die Ausgrabungen unter der dortigen Laurentiuskirche ein höchst eindrucksvolles Beispiel von Kultkontinuität demonstriert.

Das Symposion, initiiert von Generaldechant Dr. Eberhard Marckhgott, Lorch, und Universitätsprofessor Dr. Rudolf Zinnhobler, Linz, befaßte sich mit verschiedenen Aspekten der Severin-Forschung. Die einzelnen Befunde liegen inzwischen gedruckt vor,[6] wobei der Text mit instruktivem Bildmaterial und einschlägigen Planskizzen ergänzt wurde. Mit einer Einführung in Person und Werk Severins (S. 3 f.), sowie „Zum gegenwärtigen Stand der Severin-Forschung" (S. 5–15) eröffnete Zinnhobler das Symposion, wobei er das Aufgabengebiet in literarischer, archäologischer und kultischer Perspektive absteckte. Mit Recht machte er auf weitere Zielsetzungen der Forschung aufmerksam, so die Anlage einer Bibliographie, ferner die Untersuchung des severinischen Mönchtums und die Verehrung des Heiligen. Der Verfasser dieser Miscelle behandelte „Die Vita Severini im Licht der Archäologie" (S. 16–27), ein Versuch, die historischen Angaben des Textes mit den beachtlichen Grabungsergebnissen zu vergleichen, um so die konkrete Situation des Raumes in der Spätantike zu erhellen. Lothar Eckhart berichtete über „Die Heiligen der Lorcher Basilika und die Archäologie" (S. 28–41). Bezugnehmend auf die angekündigte Dokumentation und Analyse der Ausgrabungen in St. Laurentius[7] stellte er das Kultkontinuum vom ursprünglich keltischen Umgangstempel über die erste christliche Kirche aus der Zeit um 370 mit einem Reliquiengrab bis zum gotischen Bau der Gegenwart dar. Schon die Ausmaße dieser Basilika (39,50 m zu 14, 50 m) überraschen; sie war außerdem mit einem Heizsystem ausgestattet und läßt so auf eine Christengemeinde von erheblicher Bedeutung schließen. Höchst bemerkenswert war ferner die Entdeckung eines Reliquiengrabes in der Basilika II (Mitte 5. Jh.), das zu Recht mit dem Martyrium des heiligen Florian und seiner Gefährten während der diokletianischen Verfolgung in Zusammenhang gebracht wird, so daß sich die örtliche Legende geradezu verdichtet hat zur historischen Gewißheit. Die archäologische Sorgfalt bei der Ausgrabung in St. Laurentius ermöglichte zudem eine verläßliche Datierung der verschiedenen Bauphasen und damit auch eine Zuordnung der Basilika II in die Zeit der Wirksamkeit Severins an der Donau bzw. des Lorcher „pontifex Constantius".[8] Leider fehlen zum Teil für andere Grabungsbefunde, die das spätantike Bild des Alpen-Donau-Raumes in den vergangenen Jahren außeror-

[6] Sonderdruck aus „Oberösterreichische Heimatblätter" 36 (1982) Heft 1/2.

[7] L. Eckhart, Die Stadtpfarrkirche und Friedhofskirche St. Laurentius von Enns-Lorch-Lauriacum in Oberösterreich. Die Archäologischen Ausgrabungen 1960–1966. Teil I: Dokumentation und Analyse: Forschungen in Lauriacum 11, 1–3 (Linz 1981).

[8] VS 30,2.

dentlich bereichert haben, detaillierte Zeitangaben, so daß eindeutige Zuweisungen nur schwer möglich sind. Jedenfalls ergänzt das Ergebnis der Lorcher Grabungen die literarischen Nachrichten über Severin von Noricum in äußerst instruktiver Weise und verankert die hagiologisch gestaltete Vita im Fundament konkreter Geschichte. Mit liturgiegeschichtlichen Aspekten der Vita Severini befaßt sich der Beitrag von Klaus Gamber (S. 42–53). Ausgehend von organisatorischen Fragen territorialer und personeller Art kommen die zahlreichen Äußerungen Eugipps über die liturgische Praxis zur Sprache, wobei über Einzelangaben hinaus immer auch das Umfeld berücksichtigt wird.

Die lokale Tradition und das Gedächtnisjahr gaben Anlaß, gerade die Vergangenheit der Stadt Lorch, des antiken Lauriacum, ins Licht zu heben. Unter der Herausgeberschaft von Rudolf Zinnhobler entstand so ein Sammelband, der in seinen Beiträgen wichtige Phasen seiner Geschichte von der Römerzeit bis in die Gegenwart behandelt.[9] Probleme der Rechtsstellung Lorchs, der Laurentius-Basilika in historischer und archäologischer Sicht, der römische Vorgängerbau der Kirche auf dem Anger, ein religionsgeschichtliches Thema über Herakles und Orpheus ergänzen sich mit Ausführungen über die Lorcher Märtyrer und Severin. Aus dem Bereich des Mittelalters interessieren allgemein die Lorcher Traditionen sowie eine Behandlung der Reise Ruperts dorthin; einen aufschlußreichen Einblick in die jüngere Geschichte von Lorch-Enns bieten schließlich Aufsätze über ein Reformdekret König Ferdinands I. oder die Regotisierung der St. Laurenz-Kirche. Auch wenn einige Beiträge schon anderwärts erschienen waren, so entstand hier dennoch ein Sammelband, der am Beispiel eines Bau-Kontinuums christliches Leben über Jahrhunderte hinweg illustriert, und nicht zuletzt der Kirchengeschichte Bayerns Anregungen gibt.

Eine Dokumentation über „Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung" bot für eine breite Öffentlichkeit die Ausstellung des Landes Oberösterreich im Stadtmuseum Enns, deren wissenschaftliches Konzept auf Rudolf Zinnhobler und Hansjörg Uhl zurückgeht. Das Thema bewahrte die Veranstalter von vornherein vor ausufernder Breite; auch wenn die Exponate ihrem Rang nach fast zwangsläufig nicht den Vergleich mit anderen Ausstellungen der letzten Jahre bestanden, so boten sie im Gesamtrahmen eine ausgezeichnete Information und Illustration vom Leben und der Verehrung dieses Heiligen. Überdies bereicherte eine Vielzahl von Dokumenten und Monumenten aus dem mittleren Donauraum das Umfeld seines Wirkens; erwähnt sei nur der Komplex über den frühchristlichen Kirchenbau samt Altarformen. Ein handlicher, aber gediegener Katalog[10] erschließt nicht nur

[9] R. Zinnhobler (Hrsg.), Lorch in der Geschichte (Linz 1981); vom selben Herausgeber stammt auch die Darstellung: Der Heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung (Linz 1982).

[10] Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung. Mit 327 Schwarzweiß- und 49 Farbbildern (Linz 1982).

die einzelnen Objekte, sondern führt in mehreren Aufsätzen auch zur Gestalt Severins und zum Umfeld seines Wirkens. Neben der Darstellung Severins durch Rudolf Zinnhobler, der auch seine Verherrlichung in der Literatur behandelt, ist hier hervorzuheben der Beitrag von Karl Rehberger über „Die Handschriften der Vita S. Severini" (S. 21–39), sowie der Überblick von Hansjörg Uhl über „Die archäologische Erforschung der Severinsorte und das Ende der Römerzeit im Donau-Alpen-Raum" (S. 71–97). Mit einer Reihe weiterer Aufsätze zur allgemeinen Geschichte, aber auch zum zeitgenössischen Christentum in Österreich (von H. Uhl, S. 295–336) ist hier ein Katalog entstanden, der mit seinem Bildteil und der weiterführenden Literatur auch in Zukunft eine vorzügliche Erschließung der Ära Severins bietet.

Geradezu aus traditioneller Verbundenheit mit Lorch hob auch Passau die Erinnerung an Severin ins Bewußtsein, zumal neben der mehrmaligen Erwähnung durch Eugipp[11] inzwischen auch die Präsenz einer christlichen Gemeinde durch die Freilegung spätantiker Kirchenfundamente bestätigt wurde.[12] In einem Vortrag an der Universität Passau hat Friedrich Lotter, Verfasser des eingangs erwähnten Werkes, eine Skizze dieser Stadt im Zeitalter Severins gezeichnet, die in Anlage und Einzelbeobachtungen auf den (zum Teil doch hypothetischen) Ergebnissen seiner früheren Untersuchungen beruhen.[13] Nach einleitenden Hinweisen zum literarischen Charakter der Vita Severini[14] verfolgt Lotter anhand der faßbaren Daten die Wirksamkeit des Heiligen im westlichen Bereich der Region, und zwar setzt er den Beginn auf die Zeit nach dem Abzug der Ostgoten vom Osten, also nach 472, an. Aufgrund der Angaben in der VS entsteht so ein vielschichtiges Bild der Verhältnisse im Grenzbereich zu Rätien, vor allem durch Einbeziehung allgemein geschichtlicher Nachrichten.[15] Schon dadurch gewinnt man

---

[11] VS 19,1; 20,1; 22,1–4; 24,1; 27,1.3; dazu Boiotro (Innstadt/Passau): 22,1; 36,1.

[12] Vgl. W. Sage, Die Ausgrabungen in der Severinskirche zu Passau-Innstadt 1976, in: Ostbairische Grenzmarken 21 (1979) 5–48; R. Christlein, Ausgrabungen im römischen Batavis unter der Klosterkirche Niedernburg zu Passau/Niederbayern, in: Das archäologische Jahr in Bayern 1980, 126 f.

[13] Zur Drucklegung des Vortrags „Passau im Zeitalter Severins", in: Ostbairische Grenzmarken 24 (1982) 1–23, wurden zahlreiche Anmerkungen beigefügt, in denen der Verfasser gelegentlich auch Stellung nimmt zu Einwänden gegen sein Severinsbild. Vgl. auch F. Lotter, Severin von Noricum. Staatsmann und Heiliger. Das Severinsbild der Vita, in: Theol. prakt. Quartalschr. 130 (1982) 110–124.

[14] Aufgrund der vorausgehenden Bemerkungen erwartet man freilich im Hinblick auf die eingestreuten Wunderberichte nicht eine Feststellung wie diese: „Vielmehr handelt es sich auch bei den Wundererzählungen um historische Aussagen, die als solche ernst zu nehmen sind wie jede andere historische Überlieferung, die nie frei von subjektiven Auffassungen des Berichterstatters ist" (Passau im Zeitalter Severins 2). Den eigentümlichen Aussagecharakter eines Wunderberichts und dessen hagiographischer Tendenz wird die Kennzeichnung als „historische Aussage" gerade nicht gerecht, weil Eugipp bewußt Severin als Mann Gottes schilderte, und zwar in einer Weise, die sich von der „Subjektivität" einer historischen Überlieferung unterscheidet.

[15] Man vgl. dazu F. Lotter, Die historischen Daten zur Endphase römischer Präsenz in Ufernorikum, in: Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Vorträge und Forschungen 25, hg. v. I. Werner – E. Ewig (Sigmaringen 1979) 27–90.

einen differenzierten Einblick in die Situation der Bevölkerung, die offenbar nur teilweise dem Aufruf Severins zur Räumung des Landes Folge leistete. Historische Aussagen einer grundsätzlich hagiographisch angelegten Vita erfahren damit eine Korrektur oder auch Bestätigung; es zeigt sich freilich auch die Schwierigkeit im Umgang mit einem solchen Text, dessen Interpretation nicht selten nach einem weithin richtigen Schema literarischer Komposition erfolgt. So ist der Hinweis auf Dubletten in der Darstellung Eugipps fraglos richtig;[16] aber wenn er von Wunderberichten auf nachprüfbare Ortsangaben übertragen wird, insofern der „Charakter der Episodenerzählungen"[17] für die Identität der VS 19 und 22 genannten Klöster von Passau und Boiotro spreche, wirkt er weniger überzeugend, weil der jeweilige Bericht mit einer überraschend genauen Lagebeschreibung verbunden ist. Gerade deshalb kann der fast gleichlautende Text von der Errichtung eines Klosters, aber eben mit unterschiedlicher Ortsangabe versehen, nicht ausschließlich unter literarischem Aspekt auf seine Aussage hin beurteilt werden.[18] Im Blick auf den „inlustrissimum virum Severinum" der Antoniusvita wiederholt Lotter, „daß an der Identität beider Persönlichkeiten nicht gezweifelt werden kann".[19] Unter der Voraussetzung, der Titel „illustris" weise auf eine Zugehörigkeit Severins zur höchsten gesellschaftlich-politischen Rangklasse, erscheint sein Wirken an der Donau weithin als das eines politischen Organisators, ein durchaus zutreffender Aspekt, der freilich nicht zu überspitzten Formulierungen verleiten sollte, wie beispielsweise die Bezeichnung der Klöster als „Stützpunkte und Operationsbasen".[20] Die Absicht Eugipps, Severin von Noricum mithilfe von hagiographischen Motiven als „vir Dei" darzustellen, bleibt für alle Versuche der Gegenwart, seine historische Identität und seine Wirksamkeit zu klären, Leitlinie.

Bezeichnend für die wissenschaftliche Auseinandersetzung im Gedächtnisjahr ist die kritische Stellungnahme von Hartmut Wolff zu den Thesen Lot-

---

[16] „Auch für die Severinsvita läßt sich eine Anzahl solcher Dubletten nachweisen, wie die Erzählungen von der Reliquienauffindung, vom Kerzenwunder, von der Heilung eines Leprakranken und einer weiteren Heilung eines bzw. einer Todkranken" (Passau im Zeitalter Severins 2).

[17] Ebd. 6.

[18] In seinem Hauptwerk kleidet Lotter die Möglichkeit einer Identität beider Klöster noch in Frageform (Severin von Noricum 150 f.).

[19] Passau im Zeitalter Severins 17. Gewisse Schwierigkeiten bereitet dieser geläufigen Gleichsetzung allerdings die zeitliche Abfolge. Da Antonius nach Auskunft der um 506 verfaßten Vita als Achtjähriger zu Severin kam, und zwar kurz vor dessen Tod im Jahr 482, sodann zu Bischof Constantius von Lorch gelangte und wohl im Zusammenhang der Räumung des Gebiets durch Odoaker (um 488) nach Italien ging, schrumpft die Zeitspanne für die Aussage des Ennodius: „in quo annis plurimis solus et uere monachus uitam sine humani generis consorte transegit" (CSEL 6,390). Zu berücksichtigen ist zusätzlich, daß dem Einsiedlerdasein des Antonius ein Aufenthalt bei einem Priester Marius im Veltlin vorausging und er die beiden letzten Jahre in Lérin verbrachte. Selbst in Betracht einer übersteigernden Ausdrucksweise fügt sich der Hinweis auf die „sehr vielen Jahre" des Anachoretendaseins schwer in den zeitlichen Rahmen.

[20] Passau im Zeitalter Severins 6.

ters am gleichen Platz.[21] Ausgehend von der Verweigerung einer Antwort auf die Frage nach seiner Herkunft, aus der nicht von vornherein der Schluß auf eine hohe Abkunft Severins zu ziehen sei,[22] kommt der Verfasser auf die literarische Eigenart des Commemoratoriums zu sprechen, das von seiner Anlage her nur hagiographisch gezielte und damit beschränkte Auskünfte für den Historiker liefert. Eingehend wird dann der Angelpunkt der Lotter'schen These, die Bezeichnung Severins als „vir illustris" in der Vita Antonii – die Gleichsetzung wird nicht bezweifelt –, geprüft, und zwar mit dem Ergebnis, „daß damals der ursprüngliche allgemeine Sinn nicht verlorengegangen war, sondern neben dem soziopolitischen Rangtitel fortbestand. Das gilt zweifellos auch für Ennodius".[23] Die Bezeichnung gilt danach nicht zwingend als Titel, ihr eignet durchaus noch der Sinn: ein berühmter Mann. Wenn nun die Voraussetzung für eine Deutung des „vir illustris" im Sinne einer hochgestellten Persönlichkeit entfällt, besteht auch keine Notwendigkeit, sein Eingreifen für die notleidende Bevölkerung als staatlich-politische Funktion zu interpretieren; nicht einmal das Beispiel vom Loskauf der Gefangenen stützt eine solche Sicht, es spiegelt vielmehr ganz die kirchliche Praxis der Zeit.[24]

Der „weltliche" Severin wird durch diese kritische Prüfung der Zeugnisse wieder zurückgeführt zu jenem Bild, das Eugipp gezeichnet hat. Gewiß bereitet der Umgang mit hagiographischen Quellen einige Schwierigkeiten, um daraus gesicherte historische Erkenntnisse zu gewinnen; die Einsicht in ihren eigentümlichen literarischen Charakter kann dabei ebenso zu Verzeichnungen führen wie eine Interpretation nach einem vorgefaßten Schema. Solange keine weiteren Nachrichten zur Verfügung stehen, bleibt für Severin von Noricum Eugipps Werk die grundlegende Quelle, an deren Interpretation sich die Geister scheiden.

Trotz der gebotenen Vorsicht im Umgang mit hagiographischen Quellen ist das Bemühen gerechtfertigt, aus der Vita Severini Aufschluß über das kirchliche Leben der damaligen Zeit zu gewinnen. Tatsächlich findet sich in ihr eine Menge von Hinweisen, die wegen ihres hagiographischen Kontextes nicht von vornherein als historische Nachricht auszuschließen sind; dazu

---

[21] H. Wolff, Kritische Bemerkungen zum säkularen Severin, in: Ostbairische Grenzmarken 24 (1982), 24–51.

[22] Nicht zuletzt entzieht die Annahme einer politisch-amtlichen Mission Severins an der Donau (F. Lotter, Severinus von Noricum 252 ff.; ders. 79 f.) dem von Eugipp berichteten Interesse (ep. ad Pasch. 8) an seiner Heimat und früheren Tätigkeit geradezu die Grundlage, weil in Betracht einer vorausgehenden Funktion ein gewisser Bekanntheitsgrad vorauszusetzen wäre.

[23] H. Wolff, Kritische Bemerkungen 35. Auch R. Bratož meint: „Vor allem muß die Bezeichnung ‚vir inlustrissimus' nicht notwendigerweise nur auf einen hohen Staatsbeamten zielen, das gilt besonders für die Erzählung von Ennodius, wo aus dem Kontext ersichtlich ist, daß sich das Epitheton auf Severin als eine geistige Größe bezieht" (Evgipij 422).

[24] VS 19,3–5. Vgl. S. Arbandt – C. Colpe – W. Macheiner, Art. Gefangenschaft, in: RAC II 318–345, bes. 343 f.

gehören auch jene Bemerkungen, die von der Praxis des Kirchengesanges in den (Mönchs-)Gemeinden sprechen. Peter Lechl hat die einschlägigen Stellen zusammengetragen und eine knappe Skizze dieses liturgischen Elements gezeichnet.[25] Sein Ergebnis faßt er in die Feststellung, „daß der übliche Psalmengesang anderer christlicher Länder auch im oberen Donauraum gebräuchlich war".[26] Gewiß ließe sich durch Vergleich der Aussagen in der VS mit einschlägigen Nachrichten aus anderen Regionen die Kenntnis noch vertiefen; immerhin fällt auch durch diesen Beitrag Licht auf einen Sektor liturgischen Lebens.

Das Gedächtnisjahr Severins hat in Bild und Wort zahlreiche Initiativen ausgelöst, nicht zuletzt aber die wissenschaftliche Bemühung um seine Gestalt und sein Zeitalter wieder verstärkt. Ohne Zweifel hat dabei Lotters Severinsbild die Forschung beflügelt, sei es, daß man seine Deutung weiterverfolgte, sei es im Widerspruch. Die Diskussion darüber ist noch nicht abgeschlossen und sie wird beitragen zu einem vertieften Verständnis seiner Gestalt, vor allem dann, wenn sie in Kooperation mit der Archäologie erfolgt, die bereits in den vergangenen Jahren nicht nur einmal bestätigte, was das literarische Zeugnis der VS nur am Rande erwähnte. Die Bestimmung dieses Verhältnisses von historischem Rahmen und hagiographischer Aussage des eugippischen Werkes wird auch weiterhin die herausfordernde Aufgabe bleiben.

[25] P. Lechl, Kirchenmusikalische Verhältnisse zur Zeit des heiligen Severin, in: Ostbairische Grenzmarken 24 (1982) 52–54.

[26] Ebd. 54. Aus der mehr allgemein informierenden Literatur zum Jubiläumsjahr seien noch genannt F. Schragl, Auf den Spuren des heiligen Severin, in: Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1982, 37–45; M. Weitlauff, Abt Severin von Noricum, in: Klerusblatt 62 (1982) 151 f.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Andresen, Carl – Denzler, Georg: Wörterbuch der Kirchengeschichte, Kösel-Verlag, München 1982, 650 S.

Mehrere Wörterbücher zur Geschichte existieren seit längerem, die sich in der Auswahl der Stichwörter zum Teil auch glücklich ergänzen, weil einerseits Sachthemen, andererseits Biographisches oder auch nur Definitorisches den Vorrang hat. Die beiden Herausgeber dieses neuartigen Wörterbuches der Kirchengeschichte sind zugleich auch dessen alleinige Autoren. Sie sehen ihre Aufgabe methodisch durch das „Wörterbuch zur Geschichte" vorgezeichnet. Und sie wollen in ökumenischer Zusammenarbeit einem weiteren Personenkreis den Zugang zur kirchengeschichtlichen Fachsprache erleichtern. Wo dem Laien und in einigen Fällen vielleicht auch dem fachlich vorgebildeten Kirchenhistoriker unklare Begriffe erläutert werden, ist das Unternehmen als geglückt zu bezeichnen. Das bedeutet, daß die Kurzartikel von höchstens einer Seite in der Regel die gelungensten sind. Ein Schwierigkeit besteht im Zwang, sich nicht nur auf Stichwörter (wie bespielsweise Syneisakten oder Ligurianer, die wir willkürlich herausgreifen) beschränken zu können.

Das Lexikon möchte letztlich doch auch anspruchsvollere knappe Sachartikel, etwa über Aufklärung, Augsburgische Confession, Geschichtlichkeit der Kirche, Heidelberger Katechismus, Menschenrechte, Säkularisierung, Theologiegeschichte usw. bringen. Hier wird sofort deutlich, daß das Wörterbuch fließende Übergänge zu einem Sachlexikon aufweist, womit natürlich eine bedeutende Schwierigkeit gegeben ist.

Mancher Sachartikel bringt einfach zu wenig Information. Eklatant deutlich wird dies S. 240, S. 252, S. 395. Nicht selten hat die Information über den spezifisch katholischen Aspekt des behandelten Stichwortes einen Überhang. Verständlich ist das durchaus bei Begriffen, die alle mit der Entwicklung der alten und mittelalterlichen Kirche engstens zusammenhängen; man durchblättere z.B. die meisten unter dem Buchstaben K behandelten Begriffe. Aber auch bei Aufklärung, Publizistik, Theologiegeschichte oder Zweireichelehre wird der spezifisch reformatorische und neuzeitliche Beitrag zur Sache – und er wäre in jedem Falle wichtig – nicht deutlich.

Verwirrend ist die Kombination der östlichen Orthodoxie und der Orthodoxie in der nachreformatorischen Entwicklung unter dem einen Stichwort „Orthodoxie" (S. 439 f.). Vergleicht man den Raum, der dem Stichwort Hermesianismus gewidmet wird, mit dem Begriff Säkularisierung, diese verstanden als Deutungskategorie, so wird man sich über den unverhältnismäßigen Aufwand für den ersten Artikel wundern.

Die kritischen Bemerkungen sollen nicht verwischen, daß ein großer Teil der Artikel gut informiert und z.T. auch einleuchtend gegliedert ist (z.B. Mystik, S. 417 f.). Die Literaturauswahl erscheint im allgemeinen auf ein vernünftiges Maß beschränkt; kleine Verwechslungen, z.B. zwischen den Druckorten Göttingen und Gütersloh (jeweils abgekürzt), sind verständlich. Die Literatur zu „ Waldenser" (S. 625) ist ergänzungsbedürftig; dasselbe gilt für den ohnehin problematischen Artikel Irvingianismus. Der S. 145 genannte G. Wünsch war nie Pfarrer in Frankfurt, sondern zu der Zeit, von der die Rede ist, Pfarrer in Meßkirch/Baden, schon vor 1931 in Marburg.

Bei einer vielleicht fälligen Ergänzung und Überarbeitung dieses über 700 Stichwortartikel enthaltenden Lexikons wünschte man sich z.B. eine breitere Berücksichtigung des vorbenediktinischen Mönchtums statt allzu reichlich eingebrachter Papst- und Konziliengeschichte, überhaupt, was den evangelischen Anteil anlangt, ein wenig mehr Aufmerksamkeit. Auf jeden Fall waren die Verfasser gut beraten, dieses Unternehmen zu wagen, wodurch auch Literaturbeschaffung in vielen Fällen erleichtert wird. An der

vorangestellten langen Liste der integrierten Stichworte wird deutlich, daß eine mehr die kritischen Punkte herausstellende Besprechung den instruktiven Wert dieses Buches, das sich im kontinuierlichen Gebrauch bewähren will, kaum angemessen betonen kann.

Saarbrücken *F.W. Kantzenbach*

Klöcker, Michael und Magen, Ferdinand, Zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte; Begriffliche Grundüberlegungen, Köln, dme 1981, 90 Seiten (paperback), DM 7,–.

In diesem Band versuchen die beiden Autoren über 72 Seiten vor allem mit einer Vielzahl von Zitaten begriffliche Grundüberlegungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte anzustellen, die für sie als Schwesterwissenschaften zu fungieren scheinen. Da sie selbst von dem einführenden Charakter (S. 1) und der Vorläufigkeit ihres Unternehmens sprechen, sollte man dieses Bändchen auch als einen solchen Versuch nehmen. Dies gilt ebenso für die auf 17 Seiten zusammengetragenen bibliographischen Hinweise, die doch ernsthafte Lücken vor allem auf dem Gebiet der Religionsgeschichte aufweisen und zum Teil wichtige Titel von E. Benz, K. Rudolph, H. Seiwert und anderen vermissen lassen, ganz davon abgesehen, daß auch die international geführte Diskussion um die immer noch modernen Klassiker der deutschen Religionswissenschaft, etwa J. Wach, R. Otto, G. Mensching, W. Schmidt und andere fast keinen Eingang in die hier dargebotenen Überlegungen finden, obwohl man weder ohne die Klassiker noch ohne die Diskussion um die Klassiker heute sinnvoll das Selbstverständnis der Relgionswissenschaft/Religionsgeschichte darstellen kann. Das zeigt sich dann auch in einer gewissen Hilflosigkeit gegenüber den verschiedenen wissenschaftshistorischen und wissenschaftstheoretischen Selbstaussagen der Religionsgeschichte, die zum Teil in nicht kreuzungsfähige Gesamtzusammenhänge gestellt werden. Auch fehlt ein wirklich methodologischer, ja sachlicher Versuch, Religions- und Kirchengeschichte von ihren Aufgabenstellungen und Zielrichtungen her gegeneinander abzugrenzen. Dies liegt wohl vor allem an dem unterschwellig eingebrachten Religionsverständnis der Verfasser, das von starken christlichen Grundstrukturen vorgeprägt ist, das damit aber die Religionsgeschichte, wie viele theologisch bestimmte Versuche innerhalb dieser Disziplin zeigen, in eine Richtung weist, die den verstehend-interpretativen Umgang mit anderen religiösen Selbstverständnissen und ihre soziokulturelle Einbindung, sowie deren zugrundeliegende Denkstrukturen erschwert.

Dank gebührt den beiden Verfassern dennoch dafür, daß sie sich der Mühe unterzogen haben, einmal den Versuch zu machen, sowohl die Kirchengeschichte als auch die Religionsgeschichte in einen gesamthistorischen Zusammenhang hineinzustellen. In einer solchen Öffnung der Spezialgebiete liegen sicherlich für die Zukunft fruchtbare interdisziplinäre Möglichkeiten beschlossen, wozu dieses Heft doch auch wertvolle Anregungen zu geben vermag.

Marburg *Rainer Flasche*

Geoffrey Barraclough, (Hg), Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden, München 1982, 336 S., 353 Abbildungen, davon 85 vierfarbige, 288 Fotografien, Zeichnungen und Karten, DM 164 geb. Die Übersetzung redigierte Franz Josef Schierse.

Zunächst nimmt die prachtvolle Ausstattung gefangen: eine Fülle bekannter und gern wiedergesehener Bilder und eine Menge künstlerisch hochwertiger, inhaltlich außergewöhnlicher wie merkwürdiger Darstellungen. Man freut sich des geschichtlichen Reichtums, der in dieser Auswahl ausgestellt wird, und wird zweifellos kräftig angeregt, sich mit ‚Geschichte' intensiv zu befassen, weil man sich neue weitere Kostbarkeiten versprechen kann. Den besseren „illustrierten Geschichtsbüchern" wird dieses neue Werk

ohne Bedenken einzureihen sein, und zu weiteren von gleicher technischer Vollkommenheit wird es anregen. Die Bildauswahl über die 2000 Jahre erscheint durchweg einheitlich und auf die 12 Geschichtskapitel gut angepaßt, so daß man fragen kann, ob Text oder Bilder den Vorrang haben. Der Text zeigt ebenso ein hohes Maß von einheitlichem Bemühen und Verstehen, wie man es selten in Sammelwerken findet; man darf ein genaues Arbeitsprogramm annehmen. Die Urteile über die behandelten Ereignisse werden recht selbstsicher gefällt; der eigene Standpunkt wird oft als selbstverständlich richtiger vorausgesetzt, und die geäußerten Ansichten gelten als ‚gesicherte Ergebnisse', gleichsam unumstößlich. Man schätzt es, neue Wege gebahnt und betreten zu haben; aber beachtet man auch immer, daß neue Maßstäbe die alten nicht überflüssig machen?

Schon der Unterschied des Titels vom englischen Original macht auf eine Tendenz aufmerksam, die nicht ohne weiteres unseren Beifall finden kann. Im Englischen heißt es: The Christian World. A Social and Cultural History of Christianity. Was ist nun „Welt des Christentums"? Und was heißt: „Kirche und Gesellschaft"? Sind das neue Begriffe oder bleibt es dabei, was der englische Titel verspricht: eine Erforschung der christlichen Welt, eine Sozial- und Kulturgeschichte des Christentums? Auch die Einleitung des Herausgebers verunsichert uns merklich. Es soll keine Geschichte des Christentums geboten werden, heißt es da, sondern das Thema ist „der Einfluß der christlichen Religion auf Leben und Kultur der Völker, die sich ihr – und hier fügt der Verfasser ein: „freiwillig oder auf höheren Befehl" – angeschlossen haben" – was ihm dann, wie er meint, „erlaubt, weder polemische noch apologetische Absichten verfolgen zu müssen". Als Vorläufer gelten ihm Gibbon (der den Einfluß als negativ bewertet habe) und Marx, der ihn als Opium kennzeichete, andererseits Novalis, Chateaubriand und Dawson. Unter seinen Mitarbeitern, versichert er, „befinden sich sowohl Christen als auch Nichtchristen, aber immer handelt es sich um angesehene Gelehrte, die sich in erster Linie der Wahrheit verpflichtet fühlen" – was beruhigt, darf man dann doch mit positiver Reaktion auf sachliche Kritik rechnen – , „sie wollen nur beschreiben, wie die Dinge wirklich gewesen sind, ... neigen heute dazu, in allen Epochen der Geschichte dem Leben der gewöhnlichen Leute mehr Aufmerksamkeit zu schenken als den Eliten an der Spitze der sozialen Hierarchie"(17).

Das Vorhaben ist nicht neu; Georg Schreiber-Münster († 1963) hat seine und seiner Schüler einschlägige Arbeiten „religiöse Volkskunde" und „Sakralkultur" genannt, beanspruchte aber nicht darin den einzigen oder entscheidenden Geschichtsfaktor zu sehen, wahrte jedenfalls die hier merklich zurücktretenden Gesetze der Kirchengeschichte, nach denen die Kirche als *societas perfecta* aufzufassen ist, als mystischer Christus und lebendiger Organismus, dessen Entfaltung Darwin und Monod immer unfaßbar bleiben wird. Unsere Kirchengeschichte wird auf die Kategorien Verantwortung, Sünde, Buße und Sühne nie verzichten, wird aber Menschliches, Zufälliges, Absonderliches immer als solches nicht überschätzen.

Die 12 Kapitel kontinuierlicher Kirchengeschichte sind in dem vorliegenden Werk nicht Aussage für Aussage mit Belegen unterbaut; es wird auf die Literatur im Anhang verwiesen, die fast restlos der englisch schreibenden Geschichtswissenschaft angehört. Es fällt allerdings schwer, anzunehmen, diese Quellen seien gründlich ausgewertet und widersprechen nicht dem vorgelegten Ergebnis. Die vom Übersetzerteam angefügte deutsche Literatur ist sicher nicht gründlich verarbeitet, denn dann hätten wir uns die meisten Beanstandungen sparen können. Die Übersetzer haben anscheinend nichts geändert, jedenfalls keine Bedenken geäußert. Unsere Kritik geht also direkt an die Verfasser und kann nicht umhin, die uns selbst bedrückende Frage zu stellen, warum unsere Fortschritte in der Erkenntnis der historischen Fakten und Zusammenhänge noch nicht oder so wenig anerkannt sind. Schließlich müssen wir doch ein Niveau verlangen, das die Aussagen von RGG, TRE und LTK als berücksichtigt erweist! Dies aber ist an vielen Stellen nachzuholen. Unsere Liste der vorzunehmenden Korrekturen will nicht den Eindruck des unabänderlich Negativen hervorrufen, kann aber auch nicht verschweigen, daß eine – gewiß sehr wünschenswerte – Weiterarbeit nur auf unserem höheren Niveau möglich ist – was nicht eine dummstolze Bemerkung ist, sondern nur ein Ausdruck der unseren Lehrern gebührenden Dankbarkeit.

(8) „Weil (das Christentum seinen Ursprung als jüdische Sekte in Kleinasien hatte, und zwar als Splittergruppe ohne feste traditionelle Bindungen, wurde es fast von Anfang an zu einer missionarischen Religion ... das war ein wesentliches Element des paulinischen Christentums ... es postuliert ein kosmisches Rahmenwerk von Erbsünde, göttlichem Sühnopfer und ewigem Heil, wofür es außerhalb der Offenbarung keine Beweise gibt ...“ – (ebd.)“ Bis in die jüngste Zeit ist ganz wörtlich verstanden worden: Ohne Christi stellvertretendes Leiden für die Menschheit wäre jeder auf ewig zur Hölle verdammt ... würde die Erbsünde ausreichen, uns gerechterweise auf ewig zu verdammen ...“.

(12) „Maria wurde bevorzugt als allerreinste Jungfrau und Mutter dargestellt. Damit wurde zwar die Frau als Jungfrau und Mutter geehrt, aber ihre Sexualität in gewisser Weise abgewertet ...“.

(15) „Da sich Gott selbst mit dem Menschen identifizierte, kann sich nun der Mensch mit Gott identifizieren ...“.

(17) „Der auferstandene Christus ist für die meisten Christen der entscheidende Grund ihres Glaubens“. (ebd.) „Tatsächlich wurde in der christlichen Eschatologie bald angenommen, daß Gott das Römische Weltreich nur zu dem Zweck geschaffen habe, um ein Territorium für die Ausbreitung des Christentums bereitzustellen“.

(19) „Offensichtlich war die sogenannte ‚Christliche Welt‘ immer nur zum Teil wirklich christlich ... anscheinend gibt es eine nichtchristliche und zuweilen sogar offen antichristliche Strömung, die sich manchmal in Zauberei, in heidnischen Gebräuchen und im Hexenglauben äußert. Sie verläuft von der römischen Zeit über das Mittelalter bis in die moderne Industriegesellschaft parallel zur christlichen Tradition ... In solchen neuartigen Erkenntnissen – Errungenschaften der jungen Historikergeneration, die sehr viel für die Enträtselung des Lebens und der geistigen Vorgänge bei den einfachen Menschen geleistet hat – liegt vielleicht die grundlegende Rechtfertigung für dieses Buch“. (ebd.) Eine Geschichte der ‚Einfachen‘, der ‚Nicht-Gebildeten‘, der ‚Armen‘, des ‚einfachen Volkes‘ „zählt zur ungeschriebenen Geschichte der Kirche“.

19/20 „Unser Wissen über Hexerei oder über den Volksglauben des Mittelalters stammt fast ausnahmslos von gegnerischen Zeugen“.

(20) „Zumindest bis zur Zeit des Kaisers Theodosius gab es eine gewandte und geistreiche antichristliche Literatur. Und im 18. Jh. kam dann mit Voltaire und den Enzyklopädisten wieder ein neuer kritischer Geist auf. In der dazwischen liegenden Zeit allerdings – das müssen wir zugeben – herrschte eine christliche Tendenz vor, die – zweifellos ohne böse Absicht – die christlichen Einflüsse betonte, wenn nicht gar verherrlichte und sie im besten Licht darstellte“.

(21) „Im heutigen Afrika ist es kein Geheimnis, daß viele politische Führer mit einer Frau nach traditionell afrikanischer Sitte verheiratet sind und mit einer weiteren nach den christlichen Vorschriften. Im frühmitteralterlichen Europa war das auch nicht viel anders. Kaiser Karl d. Gr. ...“

(22) „Ein starkes Gefühl für Schuld und Sünde wurde dadurch geweckt, das aus der Unfähigkeit entsprang, den christlichen Maßstäben entsprechend zu leben ... eine psychische Spannung, die zuweilen bizarre Formen annahm, wie man sie besonders deutlich in den Lebensläufen der Wüstenväter wie etwa des hl. Antonius findet“.

(23) „Jene, die beim Vordringen des Christentums weitgehend übergangen worden sind, wie etwa das neue Industrieproletariat des 19. Jahrhunderts“.

(25) „Der wichtigste Grund (für die relative Erfolglosigkeit des Christentums) ist vermutlich der, daß die Kirchen ... niemals (wie in Europa) den Status von Staatsreligionen erhielten. Kurz gesagt, fehlte es ihnen an der Unterstützung durch die staatliche Macht“. – „Wenn wir die Erfolge des Christentums betrachten, so scheint es sie vor allem dort errungen zu haben, wo sie auf animistische Kulte ... traf. Dagegen hat es bei den Konfrontationen mit den großen Weltreligionen, dem Buddhismus und dem Hinduismus, dem Islam und dem ethischen System des Konfuzianismus kaum Fortschritte erzielt ...“.

(27) „Das Urchristentum war etwa die ersten 1000 Jahre hindurch eine Jenseitsreligion ... diese geistige Jenseitigkeit blieb weiterhin ein Charakteristikum der griechi-

schen und später der russischen Kirche ... im Westen führte die Entwicklung vom Rückzug aus der Welt zu deren Eroberung ... nach 1054 wurde die westliche Kirche militant; nach außen hin wurde das im Ersten Kreuzzug von 1099 sichtbar. Vom historischen Standpunkt aus bedeutete dies den triumphalen Einzug des kriegerischen Geistes des nördlichen germanischen Europa ins Christentum, und das hat seither seine Spuren hinterlassen". (ebd.)

„... lächerliche Ergebnisse, wenn z.B. Kinder in den Missionsschulen im Kongo die Geschichte Belgiens lernten und nigerianische Kinder die Lebensdaten der Königin von England stammelten, oder wenn kleine Mädchen in Uganda in Gymnastikanzügen und schwarzen Strümpfen turnen mußten ..., das hat vielleicht nichts mit dem Christentum als solchem, gewiß aber etwas mit der engen Verbindung von Christentum und Europa zu tun ... zweifelsohne eine wichtige Frage".

(28) „Die Tatsache etwa, daß die spanische Eroberung Mexikos und Perus unter dem Banner des Christentums durchgeführt wurde, trug nicht gerade zu dessen Ruhme bei, wie der berühmte Dominikanermissionar Las Casas sehr wohl erkannte".

(32) „Solange die Werte der klassischen Kultur ihre Kraft wahrten, machte das Christentum nur geringe Fortschritte ... die christliche Lehre ... entfaltete sich aus einer Reihe von Kontroversen und Kompromissen".

(45) „Unsere Darstellung beginnt mit dem Judentum, da das Christentum seinen Ursprung in einer Erneuerungsbewegung des palästinensischen Judentums hatte". – „Die christliche Märtyrertraditon hat dieses Erbe des Judentums fortgeführt."

(46) „Die folgende Generation zwischen 100 und 135 (n.Chr.) scheint denn auch in ihrem missionarischen Eifer nachgelassen zu haben ...".

(47) „Während die Gnostiker Sekten bildeten, lebten die Christen in wohlorganisierten Gemeinden unter der Leitung ihrer Bischöfe. Damit erweckten sie bei der übrigen Provinzbevölkerung Furcht ... Unter Mark Aurel kochte die Volksseele vollends über".

(48) „Celsus hat vermutlich um 178 in Syrien die Methoden der christlichen Mission folgendermaßen dargestellt ..."

(ebd.) „Am Ende des zweiten Jahrhunderts ... hatte sich neben der Religion der unsterblichen Götter Roms das Christentum bereits zu der bestorganisierten Religion im Imperium entwickelt, obwohl die Zahl seiner Mitglieder immer noch geringer war als z.B. die der Anhänger des Mithras oder der Isis. Sollte der Stern des Imperiums sinken, dann würde das Christentum der Gewinner sein ...".

(49) „ (um die Mitte des 3. Jh.) gewann die Kirche dagegen (d.h. gegenüber den finanziellen Schwierigkeiten des Imperiums, Folge der militärischen Katastrophen des Reichs) weiter an Boden. Der ausschlaggebende Grund dafür ist wohl in der Organisation zu suchen ... Die Kirche konnte trotz der wirtschaftlich immer angespannteren Lage ihren Reichtum bewahren".

(50) „Im Jahr 303 kam es zur letzten Kraftprobe ... Rom konnte den christlichen Rivalen jetzt nicht dulden ...".

(51) „Wäre die Diskussion (über die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater) auch weiterhin rein akademisch geführt worden, so hätte sie vielleicht nicht unbedingt zu einer Spaltung führen müssen ... Mit dem Aufkommen des Mönchtums am Ende des dritten Jahrhunderts änderte sich die Situation jedoch völlig. Die Mönche standen im Kampf gegen die Dämonen und wollten die Gewißheit, daß sie ihr Vertrauen in einen Heiland setzen konnten, der selbst wahrhaft göttlich und nicht der Erlösung bedürftig war. Die Theorie des Arius garantierte dies eben nicht."

(ebd.) „Der jüdische Hintergrund blieb immer gegenwärtig und beeinflußte die Spaltungen ...".

(55) „In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts war die katholische Kirche im Westen untrennbar mit den Interessen der Reichen und Grundbesitzer verknüpft ...".

(ebd.) „Eine seiner (des Hieronymus) Schutzbefohlenen kam durch übermäßiges Fasten ums Leben. Der Skandal war sogar für einen Mann mit seinem Ansehen zuviel. In Begleitung seiner engsten Anhängerinnen vertauschte er Rom mit einer gut ausgestatteten Höhle in Bethlehem ...". – „Auch er (= Augustinus) vereinigte in seiner Person

viele der Widersprüche seiner Zeit ..." Augustinus' Siege (im Streitgespräch mit den Donatisten) brachten weder soziale Gerechtigkeit noch sozialen Frieden ... seine Argumente ... sollten der Inquisition dereinst gute Dienste leisten".

(57) „Das Konzil (= Chalkedon) einigte sich auf die bis heute gültig gebliebene Definition des Glaubens ... Der Ausgleich zwischen den beiden wetteifernden theologischen Systemen war geschickt formuliert worden, doch erfahren religiöse Kompromisse nur selten einmütige Zustimmung".

(ebd.) „Warum hat sich der Arianismus am Ende doch nicht durchsetzen können? ... Ganz offensichtlich zeigte die romanische Bevölkerung ... keine Neigung, sich dem Arianismus ihrer neuen Herren anzuschließen."

(ebd.) „Lerins ist in den ersten Jahren des 5. Jh. als Zuflucht für aristokratische ‚Aussteiger' gegründet worden".

(61) „Die frühen Christen lehnten die religiösen Bilddarstellungen ab ..." – (62) „... ein kleines Stilleben mit einem Fisch und einem Korb voll Brot barg in sich das ganze Mysterium der Eucharistie ...".

(65) „Diese kaiserliche Freigebigkeit (= Konstantins an den Lateran) erregte bei den Puristen unter den Christen wahrscheinlich einigen Anstoß. Ärgernis nahm man sicher vor allem an den Silberstatuen Christi und der Apostel im Lateran ... an der üppigen Innenausstattung".

(73) „Für alle Schicksalsschläge, die das Reich trafen, vor allem die Bedrohung durch die bilderfeindlichen Araber, wurde der abergläubische Bilderkult verantwortlich gemacht, der in den Augen der Ikonoklasten den christlichen Glauben befleckt und den Zorn des Allmächtigen heraufbeschworen hatte".

(76) „Fünfhundert Jahre lang war die Kirche ein unabhängiger Staat im Staate, forderte die weltliche Gewalt heraus und beanspruchte eine Gefolgschaft, die bindender war als die gegenüber König oder Kaiser".

(85) „Einige katholische Bischöfe unternahmen große Anstrengungen, den eher unfruchtbaren Bibel-Fundamentalismus, der die arianische Theologie der Germanen gekennzeichnet zu haben scheint, mit ihrer eigenen katholischen Lehre zu überwinden, die an die philosophischen Überlieferungen des Mittelmeerraumes anknüpfte ... allerdings, was dem gut organisierten Episkopat in die Hände spielte ... Die Bekehrung Chlodwigs etwa erfolgte weitgehend aus persönlichen Gründen und nicht so sehr auf Betreiben des Episkopats." – „Die katholische Kirche war in ihrer Philosophie wie auch in ihrer sich auf die Städte stützenden Organisation gänzlich mediterran ..."

(86) „Gleichzeitig bedeutete die Christianisierung der Sachsen einen dramatischen Übergang von friedlichen zu gewaltsamen Mitteln der Missionierung".

(91) „Die Quellen (d. Christianisierung Nordeuropas) wurden größtenteils von Geistlichen verfaßt, die sich kaum für die heidnischen Lehren interessierten; sie schrieben zudem in Lateinisch, das zur Beschreibung fremder Gesellschaftsformen nicht allzu geeignet ist".

(ebd.) „Wenige Religionen sind ganz systematisch und das Heidentum scheint keine methodische Erklärung des Universums geboten zu haben".

(92) „Die – historisch allerdings nicht belegte – Weigerung des Friesenherzogs Radbod († 719), den christlichen Glauben anzunehmen, weil er damit seine Vorväter der Verdammnis preisgegeben hätte, veranschaulicht, wie stark dieses Problem die damaligen Menschen beschäftigte ...".

(113) „Den meisten, so tapfer sie auch ihre Stadt (Konstantinopel) beim letzten vernichtenden Ansturm verteidigten, war der Turban des Sultans lieber als der Hut des Kardinals ... die Türken würden sich wenigstens nicht in ihre Lehre oder Liturgie einmischen".

(122) „In den drei Balkanstaaten (unter kommunistischer Herrschaft) haben die nationalen orthodoxen Kirchen eine Überlebenschance ... ihre Zukunft ist gesichert".

(133) „... Anstieg der Bildungsmöglichkeiten. Es gab Männer, die fähig waren, das Verhalten von Päpsten und Bischöfen einzuschätzen, den Zustand der Kirche zu beurteilen und neue Lösungen vorzuschlagen".

(139) „In den Bettelorden hatte sich die Kirche ein Instrument geschaffen, das die

Verbindung zwischen Hierarchie und Volk auf höchst wirkungsvolle Weise gewährleistet".

(140) „... die Laienschaft sich nahezu gezwungen sah, ihre Autorität auf Fundamente zu gründen, die von denen der Kirche verschieden waren oder ihnen sogar widersprachen. Diese Reaktion kann bereits in der Neigung Friedrich Barbarossas (1152–1190) gesehen werden, kaiserliche Rechte auf das Römische Recht zu stützen".

(143) „Kriege wurden jetzt in der Autorität des Papstes geführt und erklärt. Man weiß nicht recht, ob man von einer Bekehrung der Ritter oder von einer Militarisierung des Evangeliums sprechen soll".

(ebd.) „In Laienkreisen scheint man gegen eine Scheidung und Wiederverheiratung keine Bedenken gehabt zu haben ...".

(144) „Es gehört zum Wesen des mittelalterlichen Weltbildes, daß die Mönche den Weg der Vollkommenheit bezeugen sollen und daß sie damit zugleich die Unzulänglichkeit der Religion offenbarten, die man den Laien anbot".

(144) „Weil das Alte Testament das Zinsnehmen als Wucher verboten hatte ...".

(ebd.) „... so hätte die Rechtfertigung der Kreuzzüge als Akt der Nächstenliebe den heiligen Paulus tief erschreckt ...".

(145) „Das dauerhafteste Vermächtnis des Mittelalters ist vermutlich seine Architektur".

(148) „Doch ohne die ‚schweigende Mehrheit' der einfachen Christen konnte es auch keine Christenheit geben".

(ebd.) „... von den Glaubensvorstellungen der einfachen Leute können wir uns nur ein Bild aus zweiter Hand machen, durch die Schriften der Gebildeten, deren religiöses Verständnis erklärtermaßen einer anderen Kategorie angehört". – „Die Religiosität des Volkes ist strenggenommen unerforschlich".

(160) „Ignatius von Loyola, dem die Tonsur schon in jungen Jahren geschnitten wurde, machte sich dies zunutze, um den Folgen einer in seiner Jugend begangenen Gewalttat zu entgehen".

(162) „Ihre (d.h. der Kirche) Theologen entwickelten im Mittelalter eine verzwickte Theorie, nämlich zum einen die Idee, daß die dem Bild entgegengebrachte Ehrung dem Urbild zugeleitet werde, und zum anderen die Vorstellung, daß es drei Arten des Kultes gebe: Latria ... Dulia ... Hyperdulia ...".

(163) „Aufgrund der rücksichtslosen Rivalität zwischen Päpsten, religiösen Ordensgemeinschaften und Wallfahrtsstätten um die Opfergroschen der Gläubigen ... förderte die Kirche bewußt den ängstlichen Glauben (an die Ablässe), der Wert solcher Frömmigkeitsübungen liege in ihrer Menge ...".

(165) „Die Waldenser wurden durch ihr zähes Festhalten an der Predigttätigkeit, zu der sie sich berufen fühlten, in die Exkommunikation und ins Schisma getrieben ...".

(166) „Ebenso wichtig – ja vielleicht wichtiger noch – war es, daß der große Haufen der anderen, völlig ungelehrten Menschen in den folgenden Jahren dem Wort der Schrift vor den willkürlichen päpstlichen Ausdeutungen des Lebens Christi und seiner Jünger den Vorzug gab ...".

(166) „Bei anderen Bewegungen (als der Devotio moderna) führte die Schrifttreue zum Bruch mit der Kirche. Der Widerspruch zwischen Schrift und Überlieferung rief die beiden größten häretischen Bewegungen ins Leben (= Lollarden und Hussiten)".

(167) „Es war das erste Mal, daß eine volkstümliche häretische Bewegung (= Hussiten auf dem Baseler Konzil) eine derartige Machtstellung erreicht hatte, daß ein Abweichen von der gültigen Regel offiziell anerkannt wurde".

(168) „Ferner gab es noch das soziale Argument, wie auch heute noch, daß Kunst in der Kirche zu Lasten christlicher Mildtätigkeit gehe ...".

(169) „Die Hierarchie mußte die religiösen Massen zur Kenntnis nehmen, auch wenn es ihr nicht gelang, sie zu lenken oder zu kontrollieren ...". – „Auf jeden Fall war dem Volk die Realität der eigenen Erfahrung wichtiger als ihre kirchliche oder sakrale Form ..." – „Frauen fanden in den häretischen Bewegungen Anerkennung ihrer Fähigkeiten, und es bot sich ihnen Gelegenheit, religiöse Funktionen auszuüben, die ihnen herkömmlicherweise verwehrt waren. So dürfen wir in diesen Anfängen einen Beitrag

zu dem langen, bis auf den heutigen Tag andauernden Kampf um die Gleichberechtigung der Frau sehen – eine Position, die durch die christliche Ethik gestärkt wurde ...". – „Es waren die Volksbewegungen des Spätmittelalters, die sich als erste auf ein unvoreingenommenes Studium der biblischen Grundlagen eingelassen haben. Und schon zeichnete sich der potentielle Konflikt ab, der sich aus der Tatsache ergab, daß die Wurzeln des Christentums im Judentum lagen ...".

(184) „Die Ausstattung der Gotteshäuser veränderte sich durch die Reformation radikal. Bilder, Statuen, Glasmalereien, Maria, die Heiligen, Reliquien und Märtyrerschreine – all das wurde als Aberglaube verworfen. Dafür herrschten nun eine Strenge und eine Atmosphäre inneren Friedens, die auf ihre Art ebenfalls bewegend sein konnten. Niederländische Meister ... haben dies in ihren ruhigen Bildern eingefangen. Der Blick geht nach Westen, Mittelpunkt der Gemeinde ist die Kanzel, nicht mehr der Altar ...".

(185) „Das wenige, das wir von der Religion des Volkes wissen, ist nicht sehr ermutigend. Die Grundlinien der theologischen Doktrin waren weithin unbekannt. Selbst Grundsätzliches, wie etwa die Zehn Gebote oder das Vaterunser, scheint für die meisten Leute ein Buch mit sieben Siegeln gewesen zu sein ... In der Theologie herrschten weithin Unsicherheit und Verwirrung ... Die entscheidende Frage, ob der Papst oder die weltliche Obrigkeit Vorrang hatte, blieb unbeantwortet ...". – „Der Abstand zwischen dem eindrucksvollen Prunk des Priestertums und der Armut des Volkes, zwischen der Gelehrsamkeit der Theologen und der Unwissenheit der Gemeindepfarrer, zwischen der Sehnsucht nach Vergeistigung und der in die Augen springenden Tatsache der Weltlichkeit war allzu groß ...".

(189) „Luther und seine Mitreformatoren gingen dazu über, ihre Ideen in der Volkssprache zu verbreiten; sie wandten sich an das Volk, wenn sie Fragen des christlichen Glaubens erörterten. Was unter den üblichen Umständen eine für den Laien kaum verständliche theologische Auseinandersetzung gewesen wäre, breitete sich in immer weiteren Kreisen aus und schlug die Phantasie des Volkes in seinen Bann". ... „Die Reformatoren befürworteten eine Religion der Laien".

(193) „Die Wiedertäufer waren eine echte Volksbewegung ..., die führenden Stellen nahmen Laien ein ...".

(207) „Als sie (= die sterbende Puritanerin) an die Kirche dachte, bat sie Gott, die guten Geistlichen zu segnen, die schlechten, die zu ihm gehörten, zu bekehren und den Rest auszumerzen ...".

(208) „Die Werke der römischen Barockkünstler zeugten noch von einer anderen wichtigen Idee, die durch das Konzil von Trient ausdrücklich bestätigt worden war. Es war dies die Auffassung, daß das Universum, und damit natürlich die Welt, im wesentlichen hierarchisch geordnet sei ...".

(234) „Um das Volk dazu zu bringen, ganz an diesen neuen Andachts- und Frömmigkeitsformen teilzunehmen (Herz-Jesu-Verehrung), wurde jeder Kunstgriff angewendet ...".

(ebd.) „Prediger und Lehrer des neuen Katholizismus, die dort arbeiteten (Süddeutschland, Polen und Böhmen), hatten ironischerweise insofern Glück, als es ein Gebiet war, wo die Barockkunst mit allen dazugehörigen Methoden der Überredungskunst äußerst wirkungsvoll eingesetzt werden konnte, einfach deshalb, weil die äußere Verwüstung so umfassend gewesen war. Im Grunde genommen mußte das ganze katholische Mitteleuropa entweder restauriert oder neugebaut werden ...".

(250) „Rom stoppte die ersten Anzeichen seiner (= Lammenais) Bewegung in dieser Richtung (= Sozialismus) ...". – „Fromme Katholiken wie ... Ozanam, verstanden nichts von wirtschaftlichen Zusammenhängen und begnügten sich mit weitgefaßten Grundsätzen oder Absichtserklärungen ...".

Wir brechen hier die Aufzählung ab, was zugleich eine Erklärung sei, daß wir nicht alles unterschreiben, was hier nicht zitiert ist. Aber wir meinen, unser Syllabus sei schon recht gewichtig geworden. Damit verurteilen wir nicht, es soll kein theologischer oder geschichtstheologischer *Syllabus* sein; unbedingt aber eine geschichtswissenschaftlicher. Die Leser mögen mit uns *in cumulo* die gerechten Noten anbringen: irrig, irre-

führend, einseitig, oberflächlich, unausgewogen, einfältig, falsch, unbewiesen, überholt, längst widerlegt, kurzschlüssig, unsachlich, naiv. Das genügt denn auch; sowieso sind die vielen „vielleicht", „vermutlich", „wahrscheinlich", „wohl" und „sehr wohl" zu streichen. Haben wir korrigiert, behalten wir immer noch ein hochwertiges Buch!

Siegburg *Rhaban Haacke*

Wolf-Dieter Hauschild, Kirchengeschichte Lübecks. Christentum und Bürgertum in neun Jahrhunderten, Verlag Max Schmidt-Römhild, Lübeck 1981

Dem historisch und literarisch interessierten Leser ist die Hansestadt Lübeck durch Thomas Mann und seinen Familienroman „Buddenbrooks" wohl bekannt. Daß sich nun die lange, fruchtbare Tradition der Geschichte der Lübecker Kirche, die auch die Geschichte seiner stolzen Handelsherren und Bürger in sich schließt, am Ende ihrer Selbständigkeit, nämlich des Übergangs in die Nordelbische Kirche, noch einmal deutlich zu Wort meldet, das macht eine bemerkenswerte Veröffentlichung deutlich. Das vorliegende Werk des aus Lübeck stammenden Münchner Kirchenhistorikers ist die erste zusammenfassende Kirchengeschichte, die „Christentum und Bürgertum", die enge Verbindung von Frömmigkeit und wirtschaftlicher Tüchtigkeit und Prosperität in der Hansestadt eindrücklich aufzeigt. Dabei versteht es der Verfasser, uns die „bürgerliche Christlichkeit" in 25 Kapiteln von der Christianisierung Wagriens bis zur Trennung von Staat und Kirche nach dem I. Weltkrieg so lebendig darzustellen, daß ein berückendes Panorama lübscher Vergangenheit entsteht.

In der Schilderung des städtischen, religiösen und kirchlichen Lebens vor der Reformation lernen wir das geistige Leben, Frömmigkeit, theologische Auseinandersetzung, politische Situation – wie etwa die Bürgerunruhen von 1408 gegenüber einem aristokratisch regierenden Rat –, Schule, Bautätigkeit, andere religiöse Gemeinschaften kennen. Ein dichtes, buntes Gewebe innerer Geschichte wird vor dem Leser ausgebreitet, das immer wieder gefangennimmt. Die eingehende Darstellung der Reformation, die auch ein politisches Ereignis war, macht deutlich, daß Lübeck eine verhältnismäßig lange Anlaufzeit bis zur Errichtung einer lutherischen Kirche brauchte. Anfänge im Buchdruck lassen sich beobachten und die damals beginnende evangelische Verkündigung der Wanderprediger. Erste Zeugnisse für die Verbreitung protestantischer Ideen, Begriffe wie Gewissen, Verantwortung, Einsatzbereitschaft als ein neues Verständnis von Freiheit und christlicher Existenz ließen sich bei jungen, gutsituierten Bürgern feststellen. Die alten christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung wurden neu formuliert. Das Wort Gottes bekam in der praktischen Lebensgestaltung eine neue Bedeutung. Die Annahme und Verkündigung der neuen Kirchen- und Stadtordnung Bugenhagens von 1531 bildete die Grundlage der evangelischen Kirche innerhalb der kaiserlichen Stadt Lübeck. In ihr, so Hauschild, wird der Begriff „christlich" auffallend in sozial-karitativem Zusammenhang gesehen. Es bedeutete für den Bürger, die Notleidenden und Schwachen zu versorgen, die Gemeinde versammelte sich auf dem Markt, um über Steuerfragen zu verhandeln. Persönlicher Glaube und soziales Engagement haben der Stadt wesentliche Impulse vermittelt. Das Ernstnehmen vielfältiger karitativer Aufgaben führte zu den Anfängen der Lübecker Sozialpolitik: hier ist die Gründung der „Gemeinnützigen Gesellschaft" von 1789/95 durch Pastor Suhl zu erwähnen. Die Idee der Weltveränderung zum Guten hat – auch außerhalb von Kirche und Christentum – viele Anhänger in Lübeck gefunden.

Die weitere Darstellung wendet sich der Frömmigkeitsbewegung in der Romantik zu, der Armenfürsorge, der Arbeiterbewegung, dem sozialen Unverständnis der Kirche, der Entkirchlichung, der kirchlichen Organisation, den kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Fragen. Es ist reizvoll, der bunten Vielfalt des Denkens, Glaubens und Handelns auf einem kleinen Gebiet wie Lübeck nachzugehen und das Regionale als einen Teil des Universalen zu erfassen, da „nahezu alle Probleme des 20. Jahrhunderts bereits begegnen oder ihre Verbreitung finden" (S. 375).

Anmerkungen belegen die Ausführungen, zahlreiche Bilder veranschaulichen die

Geschehnisse, und umfangreiche Register erleichtern das Nachschlagen und die Orientierung. Diese Kirchengeschichte Lübecks bildet in ihrer dargebotenen Fülle und Breite ein einzigartiges Werk, über welches sich nicht zuletzt die Bürger dieser Stadt freuen dürfen.

Lübeck *Herbert Patzelt*

Peter Hauptmann (Hg.), Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. (Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 17). Göttingen 1982. Vandenhoeck & Ruprecht. 501 Seiten und ein Porträt, kart. DM 148,–

Der aus der Chrysostomus-Liturgie stammende Titel, verstanden als Tenor von Leben und Werk der Jubilarin, hat in dieser Festschrift ein kongeniales Echo gefunden. Ihre 26 Beiträge markieren die ganze Spannweite der Ostkirchengeschichte von der Spätantike bis zu unserer Gegenwart und vom vorderen Orient bis zum Norden Rußlands. Der byzantinische und der slavische Kulturkreis sind mit 9 und 12 Aufsätzen vertreten, das syrische Sprachgebiet mit zwei und die koptische und armenische Kirche mit je einem Beitrag. Die Mehrzahl der Autoren behandelt Aspekte ostkirchlicher Spiritualität, ein Begriff, den Wilhelm Kahle zu klären versucht: „Evangelische Begegnung mit ostkirchlicher Spiritualität" (26–41). Der längste und auch gewichtigste Beitrag handelt über „Die Anaphora des heiligen Basilius als Richtschnur trinitarischen Denkens" (42–75). Im Anschluß an die in den letzten Jahren wieder aufgelebte ökumenische Diskussion möchte Hans-Joachim Schulz durch eine eingehende Analyse des liturgischen Textes im Zusammenhang mit der Trinitätslehre der Kappadozier den Beweis führen, daß der spätere westliche Zusatz des Filioque keineswegs dem ursprünglichen Sinn des Konstantinopolitanums widerspricht, ein Musterbeispiel dafür, wie ein dogmatischer Kontroverspunkt auf eine tiefere spirituelle Ebene zurückgeführt werden kann und dadurch ein neuer Ansatz für eine interkonfessionelle Verständigung entsteht. Es bleibt allerdings abzuwarten, ob dieser Weg auch von ostkirchlicher Seite nachvollzogen werden kann. – Die gottesdienstliche Verwurzelung aller Spiritualität wird angesprochen von Ernst Christoph Suttner durch seine Interpretation byzantinischer Hymnen als „Glaubensverkündigung durch Lobpreis" (76–101). – Die gegenseitige Beeinflussung durch Abgrenzung und Zustimmung zwischen dem Messalianismus und den maßgeblichen kirchlichen Theologen verfolgt Georg Kretschmar in seinem Aufsatz „Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert" (102–133). – Themen der Askese und Mystik werden noch aufgegriffen von Hermenegild M. Biedermann („Symeon der Neue Theologie. Gedanken zu einer Mönchskatechese"), Alexander Kazhdan („Das System der Bilder und Metaphern in den Werken Symeons des ‚Neuen' Theologen"), Gerhard Richter („Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas"), Hans-Joachim Härtel („Nikodemos Hagioreites. Ein Versuch der Synthese östlicher und westlicher Spiritualität"), Jan Pryszmont („Christus im Leben des Christen nach Feofan dem Klausner") und Reinhard Slenczka („Die Göttlichkeit des Namens und die Rechtfertigung des Sünders. Erwägungen zum dogmatischen Problem des Athosstreits von 1910 bis 1913"). Slenczka bemerkt richtig: „Es geht um den Glauben selbst, nicht bloß um eine davon ablösbare und entsprechend rationalisierbare äußere Gestalt theologischer Begriffe und kirchlicher Definitionen" (420). Nur wäre es besser gewesen, hierfür den Begriff der Spiritualität statt den des Dogmas zu gebrauchen. – Eine ausgefallene Form der Askese behandelt Peter Plank mit seiner Interpretation der 52. Heiligengeschichte des Ioannes von Ephesos, in deren Mittelpunkt ein als Volksgaukler auftretendes christliches Asketenpaar steht. – Den Begriff Pistis im koptischen Athanasios untersucht C. Detlef G. Müller. Allerdings hat man hier den Eindruck, daß eine solche Begriffsanalyse kaum ausreicht, um koptische Spiritualität zu erschließen. – Gleiches gilt auch von dem Aufsatz von Barbara Aland „Monophysitismus und Schriftauslegung. Der Kommentar zum Matthäus- und Lukasevangelium des Philoxenos von Mabbug" (142–166). Die geistliche Physiognomie

dieses syrischen Kirchenvaters kann besser aus seinen Briefen und Homilien als aus dem dogmatischen und exegetischen Werk erschlossen werden. – Aufschlußreicher für Spiritualität sind die von Friedrich Heyer vorgestellten „Glaubensaussagen der Elegien des heiligen Gregor von Nareg" (183–202), die von armenischer Frömmigkeit einen tiefen Eindruck vermitteln. – Ein kontroverstheologisch interessantes Thema behandelt Dorothea Wendebourg: „Mysterium und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie" (272–294). – Die dem slavischen Bereich zugehörigen Beiträge beschäftigen sich mit der Traumdeutung des Metropoliten Petr (Günther Stökl), einem Moskauer Ikonenstreit des Jahres 1657 (Frank Kämpfer), der Deutung der göttlichen Liturgie durch Jacques Goar (Karl Christian Felmy), der Ode „Christos" von Gavriil Romanivič (Ludolf Müller), den Bibelzitaten in Dostojevskijs „Dämonen" (Alfred Rammelmeyer), neueren russischen Bibelübersetzungen (Erich Bryner) und dem Gemeindeleiteramt bei den priesterlosen Altgläubigen (Peter Hauptmann). Die jüngste russische Kirchengeschichte kommt zu Wort mit der umstrittenen Deklaration des Metropoliten Sergij vom 29. Juli 1927 (Johannes Chrysostomus), bibliographischen Bemerkungen zur Wiederentdeckung Pavel Florenskijs (Roman Rössler) und der Friedensarbeit der Russisch-Orthodoxen Kirche (Werner Völker). – Der Festschrift vorangestellt ist eine Würdigung von Leben und Werk der Jubilarin aus der Feder ihres Schülers Karl Christian Felmy. Das beigefügte Schriftenverzeichnis ist eine willkommene Hilfe, sich weiterhin mit Themen ostkirchlicher Spiritualität zu beschäftigen.

Marburg *Georg Günter Blum*

Flasche, R. und Geldbach, E. (ed.), Religionen – Geschichte – Oekuméne. In memoriam Ernst Benz. Leiden – E. J. Brill 1981. 233 S. Kart. Hf 72. –

Ernst Benz (1907–78), der seit 1935 den Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte in Marburg innehatte, war zunächst klassischer Philologe. Der durch seinen Modernismus bekannte italienische Professor Ernesto Buonaiuti hat ihn erst zur Theologie geführt. Man geht wohl nicht fehl, anzunehmen, daß dadurch das an sich schon breite Fundament der Kenntnisse und Forschungen von Benz erheblich erweitert wurde. Die zu seinem 60. Geburtstag erschienene Festschrift, die den bezeichnenden Titel Glaube – Geist – Geschichte trägt, zeigt in der beigefügten Bibliographie, daß sich Benz nicht auf die landläufigen Gebiete eines Kirchengeschichtlers beschränkte, sondern Religions- und Geistesgeschichte ebenso wie die Kulturgeschichte in seine Forschung einbezog. Davon legt auch das vorliegende Buch Zeugnis ab, in dem 24 Mitarbeiter, Freunde oder Schüler ihre Verbundenheit mit dem Verstorbenen bezeugen.

Es ist nicht möglich, im Rahmen einer Besprechung auf den Inhalt der Beiträge einzugehen. Einen guten Überblick vermitteln die beiden Reden, die bei der akademischen Gedenkfeier in Marburg gehalten wurden. Dort sprach Gerhard Müller, der sich bei Benz habilitiert hatte, dann Kirchengeschichtler in Erlangen wurde und jetzt Landesbischof von Braunschweig ist, über „Die Geschichte der Christenheit als die Geschichte der Geisteswirkungen". Und der Religionswissenschaftler Joseph M. Kitagawa aus Chicago behandelte das Thema „Ernst Benz and Asian Religions". Müller skizziert, welche die Voraussetzungen für Benz im Hinblick auf jedes christliche Verständnis der Geschichte sind: Der Glaube an Gott als den Herrn der Geschichte, an die Menschwerdung und an das Reich Gottes als Ziel der Geschichte. Unter diesem Aspekt trieb Benz seine weitgefächerte Forschung, wobei er sich in besonderer Weise den Fragen des Spiritualismus, der Mystik und der charismatischen Bewegungen widmete. Dabei ging sein Blick weiter, indem er seine Disziplin in oekumenischer Sicht sah und sogar von einer Theologie der Religionsgeschichte sprach.

Ein kurzer Aufsatz über „Ursprünge der modernen Toleranzidee" stammt von dem 1980 verstorbenen H.-J. Schöps, der mit Benz seit 1949/50 die „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" herausgab. Schöps weist in diesem Beitrag auf Jean Bodin

(1530–96) hin, der in einem fingierten Religionsgespräch von sieben Vertretern verschiedener Religionen zuerst den Gedanken der gegenseitigen Toleranz betonte. W. Kahle, der wie Benz an den Fragen der Ostkirche interessiert ist und in späteren Jahren als Honorarprofessor in Marburg lehrte, zeigt in diesem Artikel „Zugang zu den Kirchen des Ostens", wie sich Benz um dieses von der zünftigen Kirchengeschichte oft wenig beachtliche Gebiet gekümmert hat.

Zahlreich sind Darlegungen über Personen und Bewegungen, die eine Sonderstellung in der Kirche- oder Geistesgeschichte eingenommen haben. Hier wären zu nennen H. de Terra „Teilhard de Chardin. Rückblick auf meine Freundschaft", H. Tesch „Der Mystiker Jakob Böhme", F. Horn „Swedenborgs Beitrag zu einer Oekumene der Weltreligionen", G. Wehr „Wesen und Legitimation christlicher Esoterik", E. Geldbach „Comparative Theology" (Behandlung der Church of Diseiples), K. van der Grijp „Evangelium und Spiritismus". Im letzten Drittel seines Wirkens gewann Benz besonderes Interesse an Bewegungen, die häufig, ohne daß damit eine Bewertung verbunden wäre, als nachchristliche Bewegungen bezeichnet werden. In diese Kategorie gehören die Aufsätze von J. D. Roberts „Black Theology in Historic Perspective", P. Henke „Indigenisation", W. J. Hollenweger „Papst und Pfingstler, Oekumene und Charisma", H.-J. Greschat „Die philippinische Iglesia Ni Christo".

Um die Vielfalt der Darlegungen zu zeigen, mögen auch die restlichen Titel angeführt werden. G. Brummer „Kirchengeschichte als Begegnungsgeschichte", J. S. Vaquero „El ecumenismo de la Iglesia Catolica en España", F. W. Kantzenbach „Ernst Benz, die allgemeine Kirchengeschichte in oekumenischer Sicht", G. Mehnert „Der Flügel des Engels", C. Bonifazi „The Human Planet", N. Fehringer „Die Predigt der Sanduhr", H.-J. Klimkeit „Rāmas Wiederkehr und die Erneuerung des Hinduismus", M. Nambara „Ein Gespräch zwischen einem Missionar und Einwohner", Sh. Ueda „Un-Grund und Interpersonalität", R. Flasche „Religionswissenschaft als integrale Wissenschaft von den Religionen".

Die gegebene Übersicht zeigt, wieviele Forscher auf den verschiedenen Gebieten der Theologie und Geistesgeschichte von Benz Anregungen empfangen haben. Ihre Beiträge sind ein Zeichen dankbarer Anerkennung. Einiges ist sehr individuell gehalten. Es würde zu weit führen, hier eine kritische Untersuchung zu beginnen.

Diese Gedenkschrift macht auch der Nachwelt deutlich, daß mit Ernst Benz ein Kirchengeschichtler von uns geschieden ist, der unter seinen Kollegen eine Sonderstellung einnahm.

Sollte einmal wieder ein ähnliches Buch zusammengestellt werden, dann sollte eine kurze Biographie der Verfasser der einzelnen Beiträge beigefügt werden. Gerade in dem vorliegenden Fall wäre es interessant gewesen, zu erfahren, was aus allen den Menschen geworden ist, die von Ernst Benz Anregungen empfingen oder sogar als seine Schüler bezeichnet werden können.

Pinneburg *Ernst Dammann*

Alte Kirche

Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli: L'histoire des actes apocryphes des apôtres du III^e^ au IX^e^ siècle: Le cas des Actes de Jean (Cahiers de la RThPh 7). Genf/Lausanne/Neuchâtel 1982, 154 S.

Schon vor einiger Zeit haben Eric Junod und Jean-Daniel Kaestli ein bislang unbekanntes Fragment der alten Johannesakten zutage gefördert (Museum Helveticum 31, 1974, 96–104). Diese Entdeckung steht in Zusammenhang mit der Vorbereitung einer Neuausgabe dieser Schrift, die auch Anlaß gibt zu einer umfangreichen Bestandsaufnahme und kritischen Sichtung der über sie in der Überlieferung enthaltenen unmittelbaren und mittelbaren Informationen. Neben bereits Bekanntem findet sich darin auch

einiges Neue. Zum Teil wird dadurch – wenn etwa jetzt auch Didymus unter die Zeugen für die Johannesakten eingereiht oder auf ihre Benutzung durch die Philippusakten verwiesen werden kann – das schon bislang zu erhebende Bild verdichtet, zum Teil ergeben sich aber auch neue Züge.

Schienen der überlieferte Bestand und die Bezeugung der Johannesakten bislang kein Indiz für die Existenz einer syrischen Fassung der gesamten Schrift – also nicht nur der isolierten Metastasis – zu bieten, so meinen die Verf., jetzt Hinweise auf eine solche Version in der Hand zu haben, und zwar – klammert man eine wieder nur auf die Metastasis zu beziehende Anspielung im Liber Graduum aus – in einer Stelle einer von Gregor Barhebräus aufgenommenen syrischen häresiologischen Überlieferung sowie in Gestalt von einzelnen Berührungen zwischen Johannes- und Thomasakten. In diesen sehen die Verf. ein Indiz direkter literarischer Beziehungen, und infolge einer auch nach dem bisher von ihnen dafür Beigebrachten (RThPh III 26, 1976, 125–145) immer noch problematischen Frühdatierung der Johannesakten erscheinen ihnen dabei diese als von den Thomasakten abhängig. Doch abgesehen von der Präjudizierung dieser Frage durch das Datierungsproblem erweist sich bei näherem Zusehen die Basis für diese Behauptung einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit trotz ähnlicher und paralleler Züge der verglichenen Textstücke als doch wohl zu wenig tragfähig. Die von Gregor Barhebräus beigebrachte Stelle dagegen kann ohne weiteres als indirekte Anführung aus den Johannesakten angesehen werden, aus einer Texteinheit allerdings – der „Offenbarung des Kreuzesgeheimnisses" –, die auch an anderer Stelle schon einen Hinweis auf eine Beheimatung im syrischen Raum bietet, so daß sich auch dieses Zeugnis für die Johannesakten als Ganzes möglicherweise nur bedingt in Anspruch nehmen läßt.

In Frage stellen die Verf. die Existenz des bislang angenommenen manichäischen Corpus apokrypher Apostelakten als eines Mediums der Überlieferung auch der Johannesakten. Sie denken statt dessen für das manichäische Überlieferungsmilieu an eine lose Zusammenstellung einzelner Apostelakten. Die Gründe allerdings, die J.-D. Kaestli anhand des manichäischen Psalmbuchs und der sonstigen Zeugnisse bereits früher gegen die Annahme einer fest umrissenen manichäischen Apostelaktensammlung vorgebracht hat (Gnosis und Gnosticism, ed. M. Krause, Leiden 1977, 107–116), lassen sich hinterfragen, und wenn der Vorstellung von einem solchen Corpus gegenüber „il fallait simplement parler d'une collection" (144), dann muß man den Eindruck gewinnen, daß die Zweifel der Verf. im Grunde nur auf eine bestimmte Auffüllung des Begriffs Corpus, ein letztlich von ihnen selbst gezeichnetes Bild von dessen Funktion und Charakter zielen.

Insgesamt aber bieten die Verf. eine auf sorgfältigen und abwägenden Einzelanalysen des disparaten Materials beruhende Darstellung der Wirkungsgeschichte der Johannesakten, soweit sie sich in den spärlichen Quellen überhaupt spiegelt. Für diese Schrift ist damit jetzt die nicht ohne Grund vor einiger Zeit wieder nachgedruckte große Materialaufbereitung von R. A. Lipsius aus den Jahren 1883/90 in einer angemessenen und dem Stand patristischer Forschung entsprechenden Weise ersetzt. Bedauern mag man dabei allenfalls, daß für den Bereich der griechischen Kirche die Überlieferungsgeschichte des erhaltenen Textes selbst nicht mit einbezogen worden ist. Sie stellt nicht zuletzt auch einen Aspekt des behandelten Themas dar, und so bemerkenswert es sein mag, daß sonst verlorenes Erzählgut der Johannesakten im Westen in einem mittelirischen Text des 14. Jh. auftaucht, so ist es doch ganz gewiß nicht minder bemerkenswert, daß ihr zweifellos unorthodoxestes Stück, die „Evangeliumsverkündigung", noch zu Beginn des gleichen Jahrhunderts anstandslos in eine in der kirchlichen Eparchie Gothia auf der Krim entstehende Sammlung hagiographischer Texte aufgenommen werden konnte.

Lohmar *K. Schäferdiek*

Pia Luislampe: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Münsterische Beiträge zur Theologie 48. Münster: Aschendorff 1981, XII und 204 Seiten, kart. 58,– DM

Recht bedacht handelt es sich um ein gewagtes Unternehmen, zu diesem mehrfach behandelten Thema eine zusammenfassende Monographie vorzulegen. Das gilt erst recht für eine wissenschaftliche Erstlingsarbeit wie diese von Peter Hünermann betreute katholische Dissertation (Münster 1979), von einer benediktinischen Ordensschwester in erfreulichem Engagement für die Sache verfaßt. Die herausragende Bedeutung des Gegenstandes in dogmengeschichtlicher wie in systematisch-theologischer Hinsicht steht außer Frage. Doch was kann gegenüber den bereits vorliegenden Arbeiten (z.B. von H. Dörries, B. Pruche, H. Dehnhard, A. Heising, J. Verhees, R. Hübner) noch Neues gebracht werden? Bei historischer Fragestellung könnte eine erneute Materialauswertung eine Entwicklung des pneumatologischen Denkens bei Basilius aufzuweisen versuchen (in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der sog. jungnizänischen Trinitätslehre nach 358/362). Sie müßte überdies in traditionsgeschichtlicher Hinsicht genauer als bisher nach den theologie- und geistesgeschichtlichen Einflüssen, die sich in Basilius Pneumatologie bekunden, oder nach den Unterschieden zu anderen zeitgenössischen Pneumatologien bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Didymus dem Blinden oder Apollinaris von Laodicea fragen. Auch eine kirchengeschichtliche Analyse, die nach Querverbindungen und Korrespondenzen zur asketischen Bewegung wie zur Entwicklung der Reichskirche fragt, könnte nützlich sein.

Zu alledem bietet die Verfasserin nur Ansätze, weil sie in dogmatisch-deskriptiver Absicht das Ziel verfolgt, „den Beitrag, den Basilius der Große von Caesarea in der entscheidenden Phase der definitiven Ausgestaltung des dritten Glaubensartikels vorbereitend geleistet hat, darzustellen" (S. 189).

Sie bietet also eine werkimmanente Interpretation, und dies in kundiger und verständiger Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse, so daß ein abgerundetes Gesamtbild der Äußerungen des Basilius entsteht. Damit entspricht sie einer geläufigen katholischen Arbeitsweise, die man – auch wenn man sie unter fachwissenschaftlich-historischem Aspekt generell für unzureichend hält – der Verfasserin jedenfalls nicht kritisch anlasten darf: Dogmengeschichte kann durchaus so betrieben werden, daß sie Fundamente für die Dogmatik liefert. Der Historiker wird freilich dabei das Problem empfinden (wie seinerzeit Alkuin Heisig formuliert hat: Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea, ZKTh 87, 1965, S. 308), „daß eine rein materielle Auswertung und ein Aneinanderreihen von Aussagen ohne Berücksichtigung des ‚Sitzes im Leben' zu theologiewissenschaftlichem Materialismus führt". Die Verf. ist sich zwar dieser Problematik bewußt (S. 8 f. mit eben jenem Heisig-Zitat) und versucht, ihr durch die Herausarbeitung der geschichtlichen Bezüge zu begegnen. Den inkriminierten „Materialismus" vermeidet sie damit. Aber das Ergebnis bleibt doch etwas unbefriedigend, wenn man Fortschritte in der historischen Analyse erwartet.

In einem ersten Teil (S. 11–31) thematisiert sie vorweg die trinitätstheologischen Auseinandersetzungen und das Mönchtum als geschichtlichen Bezugsrahmen. Dabei geht sie über knappe Hinweise zu Arianismus, Sabellianismus und Pneumatomachentum nicht hinaus, so daß die Frage nach etwaigen Einflüssen auf Basilius unbeantwortet bleibt (S. 11–22). Das Mönchtum wird als „prägender Faktor" erheblich höher veranschlagt, aber jedenfalls zu knapp thematisiert (S. 13–31); der Hinweis auf die Bedeutung des asketischen Pneumatikertums und den Neuaufbruch einer charismatischen Bewegung ist richtig und wichtig. Man kann es nur bedauern, daß die Verf. ihre knappe Bemerkung über das Mönchtum als „Erfahrungshorizont" der Pneumatologie (S. 31) nicht ausgeführt hat, da gerade hier die bisherige Forschung zu keiner einhelligen Auffassung gelangt ist. Die zentrale Frage, warum es gerade im 4. Jahrhundert zu so intensiver Bearbeitung der Pneumatologie gekommen ist, bleibt insofern explizit unbeantwortet. Allerdings wird im Fortgang der Arbeit an zentralen Stellen auf Bezüge zur Askese verwiesen, so daß deren Einfluß auf die basilianische Pneumatologie nach der zutreffenden Meinung der Verf. nicht gering geachtet werden darf.

Den Schwerpunkt bildet die Darstellung der „Grundzüge der basilianischen Pneumatologie" (S. 32–188), die sich im wesentlichen an der großen Schrift „Über den Heiligen Geist" von 375 orientiert, aber die entsprechenden Aussagen aus dem übrigen

Schrifttum einordnet, so daß hier ein systematisches Pendant zu dem historisch-exegetischen Kommentar von Hermann Dörries (De Spiritu Sancto, 1956) entsteht. Die *doxologische Struktur* wird zutreffend als fundamentales Merkmal der basilianischen Pneumatologie herausgestellt, so daß der Streit um die Doxologie, in welchem sich die Auseinandersetzung mit Pneumatomachen wie mit Arianern zuspitzte, sachgerecht als „Hinführung zur Problemstellung" skizziert wird (S. 41–49). Die philosophiegeschichtlichen Implikationen werden angesprochen, aber als marginal beiseite gelassen. Sicherlich setzt Basilius stets bei der geistlichen Erfahrung (insbesondere bei der Taufe) an, deren theologische Reflexion die Geistlehre bietet. Und richtig ist es, daß es ihm dabei „nicht um eine metaphysische Spekulation über das Wesen Gottes" geht (S. 32). Doch er verbindet Erfahrung und Schriftauslegung mit trinitarischer Metaphysik, und das nicht bloß gezwungenermaßen in Abwehr des Eunomius und der Pneumatomachen. Gotteserkenntnis und praxis pietatis hängen für ihn vom Verständnis des Menschen als Geschöpf, das der Herr in seine Gemeinschaft emporzieht, zusammen. Die enorme geistesgeschichtliche Bedeutung der basilianischen Pneumatologie (als Vorbereitung des trinitarischen Dogmas) tritt erst zutage, wenn man sie auch als Lösung zentraler Daseins- und Denkprobleme des spätantiken Menschen schlechthin zu verstehen versucht. Exemplarisch sei dafür auf den Abschnitt „Der Heilige Geist in der prophetischen Verkündigung" (S. 62–77) verwiesen: Über die zutreffende, referierend-interpretierende Darstellung hinaus wäre die Frage zu stellen, welche spezifische Lösung der *erkenntnistheoretischen Problematik* (die Basilius allgemein-christlich mit dem Hinweis auf die Offenbarung bietet) die Lehre vom „Geist der Wahrheit" bringt, wenn dieser auf den menschlichen Verstand einwirkt, ohne ihn auszulöschen (S. 68) und wenn er der Offenbarer Gottes ist. Die Verf. berührt diese Fragestellung an späterem Ort, wenn sie das Werk der Erleuchtung darstellt (S. 135–158). Der Vergleich mit Plotin zeigt fundamentale Unterschiede; inwiefern davon der Gottes- und Offenbarungsbegriff berührt wird, wird nicht deutlich.

Am ausführlichsten ist die Darstellung des *heilsgeschichtlichen Wirkens des Geistes* (S. 49–161). Als dessen Teil sieht Basilius die *Prophetie*, doch im Unterschied zu anderen Theologen bildet bei ihm diese nicht den Hauptgegenstand der pneumatologischen Reflexion. Damit überwindet er vom Ansatz bei der gegenwärtigen Geisterfahrung her eine weitverbreitete historisierende Interpretation. Die Verf. zieht zum Vergleich den auch von ihr mit Recht für pseudo-basilianisch gehaltenen, vermutlich im Umkreis des Basilius entstandenen Jesaja-Kommentar heran (S. 68–77, allerdings ohne Berücksichtigung von R. Loonbeek, Etude sur la Commentaire d'Isaie attribué à saint Basile, Diss. Louvain 1955). Daraus wird deutlich, daß der charismatische Neuaufbruch jener Zeit ansatzweise mit einer Aktualisierung der Prophetie verbunden war, wobei der Jesaja-Kommentar allerdings der historisierenden Sichtweise stärker verhaftet ist, als die Verf. erkennen läßt. Entscheidend für Basilius' Sicht ist, daß dieser prophetische Geist letztlich vom *Christusereignis* her verstanden werden muß; das hätte bei der schönen Darstellung S. 77–86 (S. 80 f. mit einer erhellenden Interpretation der „Salbung" vom atl.-orientalischen Hintergrund her, was die existentielle Bedeutung von deren reinigend-kräftigender Wirkung veranschaulicht) ebenso wie bei der Darstellung des *schöpferischen Wirkens des Geistes* (S. 49–62) stärker zur Geltung kommen sollen. Die Verf. wertet in Anknüpfung an die Untersuchung Heisings die basilianische Zuordnung des Geistwirkens zum göttlichen Schöpfungswerk als epochalen Schritt in der Entwicklung der Pneumatologie, da dieser im frühen Christentum kaum ein kosmologischer Bezug zuerkannt wurde. (Zu diesem Problem fehlen im übrigen genauere Untersuchungen, weswegen hier eine theologiegeschichtliche Behandlung des Basilius einige Aufschlüsse hätte geben können).

Der springende Punkt, die Übertragung eines soteriologischen Gedankens auf die Kosmologie im Interesse der Trinitätstheologie, kommt bei der Verf. nicht deutlich genug heraus (auch nicht bei der erneuten Berührung des Themas S. 107–114): Basilius kennt zunächst wie die Tradition keine Mitwirkung des Geistes bei der Erschaffung der Welt, weil dieser strikt der Heilsgeschichte zugeordnet ist. Da jedoch die Konsequenzen seiner Trinitätslehre mit ihrem Ansatz bei der differenzierten Einheit des gött-

lichen Wirkens eine entsprechende Deutung der Schöpfungsgeschichte erfordern und da (mit Origenes) das für die Vollkommenheit des Menschen unabdingbare Geistwirken insofern auf dessen Erschaffung bezogen ist, als Existenz auf Vervollkommnung hin angelegt ist, sind Pneumatologie und Schöpfungslehre gedanklich verbunden. Dieses Geistwirken schon in der Schöpfung zu lokalisieren, würde jedoch seinen Gnadencharakter aufheben und das Christusereignis völlig relativieren und insofern zu einer stoischen oder gnostischen Auffassung zurücklenken. Um dennoch sinnvoll von der trinitätstheologisch notwendigen Beteiligung des Geistes an der Schöpfung sprechen zu können, greift Basilius hilfsweise zu dem Topos von der Heiligung der Engel, bei denen vom Begriff her Erschaffung und Vervollkommnung zusammenfallen. Insofern gilt die Feststellung der Verf., daß das gesamte Schöpfungswirken trinitarisch bestimmt sei (S. 62) bzw., daß der Geist am göttlichen Schöpfungswerk teilhabe (S. 163), nur mit einer doppelten Näherbestimmung: Im Blick auf die Schöpfung gilt es nur für die Engel; im Blick auf den Menschen gilt es nur wegen des Zusammenhangs der Schöpfung mit der Erlösung.

Der Bezug der Pneumatologie zur *Ekklesiologie* läßt sich am besten durch die Aussagen über die Charismen erhellen (S. 86–107). Inhaltlich berührt sich hier die vorliegende Arbeit mit der gleichzeitig entstandenen von P. Fedwick (1979; vgl. dazu meine Rez. in ByZ 1982, S. 36–38). Basilius entwickelt – in souveränem Anschluß an Paulus – „eine wahrhaft charismatische Struktur der Gemeinschaft" (S. 103). Kirche ist für ihn insofern creatura spiritus, als die Gnade des Geistes sich in den mancherlei Gnadengaben konkretisiert, welche zur Wahrnehmung der notwendigen Aufgaben in der Gemeinschaft befähigen. (Die produktiv-kirchenkritische Kraft dieses Ansatzes, der eine Rückbindung der Ekklesiologie an biblische Normen impliziert, kommt hier nicht zur Darstellung). Die *soteriologische Funktion* des Geistwirkens liegt in der „Heiligung" (S. 107–158), womit Basilius die gnadenhafte Umgestaltung des Menschen durch den Geist meint, die die Nachfolge Christi ermöglicht und zur Gemeinschaft mit Gott führt. Die Verf. stellt in diesem am besten gelungenen Abschnitt ihrer Arbeit die traditionsgeschichtliche Verbindung zu den Konzeptionen von Clemens und Origenes ebenso wie die philosophiegeschichtliche Berührung mit dem Neuplatonismus heraus und macht die innere Logik deutlich, mit welcher diese pneumatologische Soteriologie zur orthodoxen Trinitätslehre hinführt. Immer wieder rekuriert sie dabei auf das berühmte 9. Kapitel von De spir. s., steuert aber – abgesehen von der nicht gering zu achtenden Interpretationsleistung – keine neuen Erkenntnisse bei. In formaler Anlehnung an die platonische Eikon-Lehre, aber in deren inhaltlicher Umprägung (S. 115–122) stellt Basilius Logos und Geist, die untereinander und mit Gott-Vater durch die Relation der Abbildung verbunden sind, als die fundamentalen Bilder Gottes dar, in Bezug auf die eine anthropologische Aussage über die Gottesbildlichkeit des Menschen erst begründet ist. Aus der ontologischen Definition des menschlichen Wesens, die sich in der christlichen Anwendung der philonischen Exegese von Gen. 1,26 f. oft findet, wird damit eine christologisch-pneumatologische. Das hat zur Folge, daß auch die platonisierende Vorstellung vom „Gott-werden" uminterpretiert wird: „Vergöttlichung" ist nicht ein mysterienhafter Akt oder höchste Stufe des mystischen Erlebens, sondern im biblischen Sinne die Gemeinschaft mit Gott, die nicht zur menschlichen Qualität wird, sondern strikt an das Wirken von Sohn und Geist gebunden bleibt (wobei die Verf. nicht genügend beachtet, daß Basilius die platonische Konzeption der „homoiosis theo" an vielen Stellen von der stoischen Konzeption der „oikeiosis" her interpretiert, um der biblischen Sicht gerecht zu werden). Zu diesem Ziel führt der mühevolle, in der Taufe fundierte Weg der Formung des Menschen (S. 115–145): „Der Heilige Geist ist jene Kraft, die die im Menschen angelegten Fähigkeiten entfaltet und zu dem seiner Natur gemäßen Telos führt" (S. 166). Insofern ist er der „Lebensspender" schlechthin, als welcher er – der basilianischen Lehre gemäß – im Credo von 381 gepriesen wird. Die Verf. bietet im einzelnen dazu treffliche Beobachtungen, so vor allem zur „Katharsis", wo wieder die formalen Anklänge an Plotin durch inhaltliche Divergenzen überlagert sind (S. 127 ff.) und wo die Verbindung zur asketischen Theorie besonders deutlich wird (S. 131 ff. anhand von Ep. 2 exemplifiziert).

Mit der Analyse des soteriologischen Prozesses kann Basilius die *trinitätstheologische Einordnung des Geistes* plausibel erklären (S. 162–188). Ihm liegt daran, die spezifische Funktion des Geistes ebenso wie seine unzertrennliche Verbundenheit mit Vater und Sohn herauszuarbeiten. Damit leistet er einen besonders wichtigen Beitrag zur abschließenden Fixierung des trinitarischen Dogmas. Die Verf. geht – unter Berufung auf den Umstand, daß Basilius die spekulative und begriffliche Erfassung der Trinität scheute – auf die Trinitätsproblematik, insbesondere auf die Interpretation der Begriffe Usia und Hypostasis nicht analytisch ein, sondern referiert die basilianischen Aussagen. Das kann man angesichts des Gewichts der Sache und der durch R. Hübner neu aufgerollten Forschungsprobleme nur bedauern. Aber allein dieses Thema wäre schon Gegenstand einer eigenen Monographie.

Die Arbeit erhebt nicht den Anspruch, ein eigenständiger Forschungsbeitrag in dem Sinne zu sein, daß sie über die bisherigen Auffassungen zu den einzelnen Komplexen hinausgeht oder gar den Ansatz einer neuen Gesamtschau bieten will. Das wäre bei einem derart kompakten Thema auch zu viel verlangt. Vielmehr bietet sie eine besonnene und zuverlässige Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes, welche als solche einen eigenen Wert besitzt und – im Rahmen der aufgezeigten Schranken – als gelungen gelten kann.

Osnabrück *Wolf-Dieter Hauschild*

CYPRIEN de Carthage. *A Donat* et *La vertu de patience. Introd., traduction et notes de Jean MOLAGER (Sources Chrétiennes*, 291). 12 × 19, 280 p. Paris, Editions du Cerf, 1982.

Jean Molager publie ensemble deux courts traités de Cyprien, le premier en date, l'*Ad Donatum* (246, peu de temps aprés le baptême de l'auteur), et l'un des derniers, le *De bono patientiae* (256), écrit à l'occasion de la controverse baptismale pour exhorter à l'unité et à la paix (cf. *Ep.* 73, 26). Relevons dès maintenant la traduction que donne J. Molager du titre de ce dernier ouvrage: la *vertu* de patience, et non *le bien*, ou *les avantages* de la patience. Des rapprochements avec d'autres exemples chez Cyprien lui-même ou d'autres auteurs chrétiens, justifient cette traduction (p. 136).

Sans reprendre par lui-même l'étude de la tradition manuscrite de ces deux traités, M. donne, avec quelques details, la liste des mss les plus importants: il s'arrête surtout au *Parisinus* (S) et au *Veronensis* (V) dont il apprécie la valeur respective, à la suite de Hartel, Bévenot, Weber et Petitmengin (avec ce dernier, il rend justice à V, p. 57). Le texte publié ici est celui du CCL, M. Simonetti pour l'*Ad Donatum*, C. Moreschini pour le *De bono patientiae*, avec quelques minimes variantes.

La traduction française nous a paru exacte, agréable, ingénieuse dans les passages difficiles; elle se lit avec plaisir.

Des introductions, très soignées elles aussi, le recenseur retient surtout deux choses. Si Cyprien ne fait pas à proprement parler oeuvre de *théologien*, l'*Ad Donatum* est comme l'esquisse d'un petit traité de catéchèse sur le baptême et sur la grâce, et à ce titre il doit retenir l'attention du théologien et du catéchète. P. 121–125, M. rassemble un certain nombre de passages d'autres oeuvres de Cyprien sur les effets spirituels du baptême, qui développent ce qui avait été dit une première fois dans l'*Ad Donatum*. – D'autre, part cet écrit est l'expression vivante d'une expérience spirituelle, genre littéraire tout à fait nouveau, et comme »l'ebauche des *Confessions* d'Augustin« (p. 22). – De son côté, le *De bono patientiae*, tout inspiré qu'il est du traité de Tertulien sur le même sujet, mais sans aller jusqu'à une »fidélité presque servile« (P. Monceaux, L. Bayard), a un accent plus »chrétien« que celui de son modèle: par exemple sur la »patience« de Dieu (4) ou du Christ (8), sur le pardon (8), le »Christum sequi« (p. 203). Transposition évangélique et chrétienne d'une éthique stoïcienne (cf. p. 44).

En second lieu, on remarquera que, aussi bien dans les introductions que dans l'annotation copieuse et précise, qui fait comme un commentaire continu, l'éditeur s'arrête volontiers aux problèmes littéraires. Celui des *sources* par exemple: la comparaison avec Tertullien s'impose ici, M. la poursuit presque page par page, avec beaucoup de finesse,

caractérisant très justement les deux écrivains. Pour les autres auteurs, paiens ou chrétiens, il s'agit moins de sources proprement dites (p. 25) que d'un fonds commun, de mots ou d'expressions déjà passés dans ce fonds.

Il faut mettre à part évidemment Sénèque et l'éthique stoïcienne (p. 44), et chez les chrétiens Minucius Felix, qui »mérite d'être réhabilité« (p. 139)! »Cyprien s'est visiblement inspiré de l'*Octavius*« (p. 29). Les rapprochements en effet sont frappants, quant aux thèmes, aux images, au vocabulaire.

L'histoire de la littérature s'intéressera aux procédés de composition de Cyprien, conformes a la technique oratoire traditionnelle, qu'il tenait de sa formation première: *inventio, disposito, amplificatio, ornatio* . . . (p. 13–15, et *passim*). Et on peut penser avec J. Fontaine cité p. 161, que de *De bono patientiae* a d'abord été un sermon prononcé (tandis que l'*Ad Donatum* est un dialogue fictif, p. 35–37).

De son côte l'historien du *latin chrétien* s'arrêtera aux très nombreuses remarques, qui abondent dans les *Notes*, sur le vocabulaire, la grammaire, le style, etc., qui permettent d'apprécier combien, en une dizaine d'années, de l'*Ad Donatum* au *De bono patientiae*, Cyprien »à fait réaliser un nouveau et grand pas à la prose d'art latine-chrétienne« (p. 161).

Que ces trop remarques invitent les lecteurs à trouver dans cette édition le plaisir et la profit que nous y avons trouvé nous-mêmes.

Dijon *P.-Th. Camelot*

J. B. Russell, *Satan*. The Early Christian Tradition, 23,5 × 16 cm, 258 S., Cornell University Press, Ithaca/London, 1981.

Mit dem Bösen und dessen Dasein haben sich alle Religionen der Welt vom Iranismus und Judentum her bis zu den größten christlichen Theologen beschäftigt. Der Verfasser stellt uns hier nicht nur eine geschichtliche Analyse der verschiedenen Theologien Satans dar, sondern seine eigenen Einsichten: die beste Lösung zum Problem sei die Antwort des Buches *Job:* Gott ist ein *Augustum*, wie Otto damals schrieb, dessen Güte so stark ist, daß Er vom Bösen das Gute herausholen kann, vorausgesetzt daß wir das Böse in uns überwinden und Satan bekämpfen. Vom Iranismus und der jüdischen Apokalyptik mehr zu hören hätten wir uns gewünscht, da die christlichen Theologoumenen auf diese Literaturen zurückzuführen sind. Und der Begriff Satans oder ähnlicher Protoarchonten, der uns bei den Gnostikern und in den Texten von Nag Hammadi entgegenkommt, wird wirklich zu oberflächlich betrachtet.

Straßburg *Jacques E. Menard*

Mittelalter

Wilhelm Kurze, Codex diplomaticus Amiatinus. Urkundenbuch der Abtei S. Salvatore am Montamiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. (736–1198). 2. Band: Vom Beginn der ottonischen Herrschaft bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. (962–1198). Zugleich 4. Band: Facsimiles 2. Lieferung, Tübingen, Max Niemeyer 1981, XIX und 391 S. bzw. Tafeln 72–134.

In dieser Zeitschrift durften wir den ersten Band des großartigen Werkes besprechen (91 [1980] 417–419); es war nur möglich, unsere ersten tiefen Eindrücke mitzuteilen, von denen wir jetzt sagen, der 2. Band hat sie nur verstärkt. Mit Spannung sehen wir dem dritten und letzten Band entgegen, der „einen Abriß der Klostergeschichte, eine umfangreiche Einleitung, die italienische Übersetzung der Kopfregesten, einige begleitende Untersuchungen zu Problemen der Edition und natürlich eine Literaturliste und

umfangreiche Register enthalten soll", wie Verf. auf S. X verspricht. Möge es ihm gelingen, die zwei nun vorliegenden Bände von 370 Urkunden, die bestens ediert sind – wir kennen keine Parallele! – mit der dritten so abzurunden, daß die Leser, die hier fachlich stärkstens gefordert sind, sie für die Übungen in den paläographischen und historischen, zumal den kirchen- und ordensgeschichtlichen Seminarien bewältigen können; dieses Standardwerk ist nicht zu vermissen. Der Verf. selbst weist auf den Reichtum an wirtschafts- und agrargeschichtlichen Informationen hin – auch für Ortsnamenforschung, Sprachwissenschaft, Paläographie und Diplomatik (S. IX).

Wenn auch das Kloster S. Salvatore heute verschwunden ist, so sind doch die Nachfolger, d.h. die heutigen Zisterzinser- oder Benediktinerklöster oder die anliegenden Diözesen Chiusi oder Siena wie alle, die auf den hohen Geschichtswert der Reichsabteien nicht verzichten, dieser selbstlosen urkundlichen Aufarbeitung von fast fünf Jahrhunderten großen Dank schuldig. Den Eindruck von damaliger Verrechtlichung von Kirche und Kloster, also der zu intensiven Befassung mit den irdischen Gütern, dürfte die Entdeckung überwinden, daß es sich auch um eine ein halbes Jahrtausend lange Rechtssicherheit handelt, die noch Jahrhunderte bestehen blieb und sicherlich mithalf, den Existenzkampf – um den es sich oft handelte – durchzufechten. Im ersten Band werden, wie wir schon angaben, Probleme wie Königsschutz, Kommendataräbte, Kriegsdienst, Sklavenhandel, Priestererbschaften, Priestersöhne und *pueri oblati* behandelt; im zweiten handelt es sich durchweg um Käufe und Schenkungen, Seelstiftungen von Pfarreien, Kirchen, Hospitälern, Armenhäusern, Burgen, Weinbergen, Feldern, Kastanienhainen, Weiden, Ölgärten, Eichenhainen, Weidengebüschen, bis zu „warmen und kalten Quellen", aber auch von zunächst undurchsichtigen Geschäften mit Prämien (merita) in Gestalt von Goldfibeln, Goldringen und Pelzmänteln, die das Ende von Prozessen bedeuten. Bedeutsamer sind jedenfalls die vielen Papst- und Kaiserurkunden, an 30, die durchweg den Besitz bestätigten und oft wohl bitter nötig waren. König Heinrich IV. wird gegen die räuberischen Grafenvögte zu Hilfe gerufen; um 1084 ist das Kloster so arm geworden: statt 100 Mönchen fristen nur noch 12 ihr Leben. 50 Jahre zuvor war die Salvator und Marienkirche sehr festlich geweiht worden, der Patriarch Poppo von Aquileja und 17 andere Bischöfe nahmen die Weihe vor und erteilten einen Ablaß von 18 Jahren; damals wird der Reliquienschatz aufgezählt, über den der Verf. demnächst eine eigene Arbeit anzufertigen verspricht (179). In den 7 Altären befinden sich Reliquien von ca. 80 Märtyrern; von den „Sach-Reliquien" nennen wir: vom Kreuz des Herrn, vom Grabtuch und *sudarium*, vom Stein, den der Engel wegwälzte, vom Staub des Grabes und dem Schwamm beim Kreuz, von der Krippe, vom Stein, auf dem Christus bei der Verklärung stand, vom Stein, auf dem er bei der Brotvermehrung saß, über dem er am Ölberg lag, vom Tisch Abrahams, als dieser die Engel bewirtete, vom Schleier Mariens, von der Bibel, die der hl. Papst Gregor eigenhändig geschrieben habe (Ist dies der berühmte Vulgata-Kodex Amiatinus?). Vielleicht erreichte das Kloster seinen politisch-geschichtlichen Höhepunkt, als um 1152 die Päpste dem Abt das Privileg der bischöflichen Insignien verlieh, Mitra, Ring, Stab und Sandalen, für ihn und seine Nachfolger und als Heinrich VI. den kaiserlichen Schutzbrief ausstellte, das Kloster von allen Abgaben außer dem *fodrum imperiale*, die Kriegssteuer, befreite, und Innozenz II. 1198 die Privilegien gegen jährliche Zahlung von 2 Goldbyzantinern bestätigte. Darüber im einzelnen und im Gesamtbild dürfen wir im 3. Band näheres erwarten; ein Stück deutscher Geschichte in Italien wird uns begegnen und seine Darstellung gereicht auch dem Auftraggeber zur Ehre, dem Deutschen Historischen Institut in Rom.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Antonius García y García, Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum (Monumenta Iuris Canonici Series A: Corpus Glossatorum Vol. 2).
Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1981. XI, 518 S. Paperback.

Wirklich kritische Editionen mittelalterlicher Texte benötigen eine sehr lange Zeit der Vorbereitung. Daher ist es leicht verständlich, daß die Wissenschaftler, die sich mit solchen Aufgaben befassen, die vorgesehenen Termine immer wieder verschieben müssen, weil sonstige Forschungen, die akademische Lehre und Verwaltungsaufgaben einen immer höheren Anteil an der Schaffenskraft der Wissenschaftler fordern. Umso begrüßenswerter ist es, daß im Jahr 1981 fast gleichzeitig die Bände 2 und 3 im Corpus Glossatorum der Monumenta Iuris Canonici erscheinen konnten.

Die zu besprechende (schon vor zwei Jahrzehnten in Aussicht gestellte) Edition der Konstitutionen des 4. Laterankonzils und der Kommentare hierzu ist eine enorme Forschungsleistung. Sie erfüllt ein echtes Desiderat der Forschung, weil die wichtigen und in das kirchliche Leben tief eingreifenden Beschlüsse dieses eindrucksvollen Konzils von 1215 auf dem Höhepunkt der päpstlichen Macht bisher nicht kritisch ediert waren. 69 der 71 Konstitutionen sind in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen worden und waren daher bis 1918 unmittelbar geltendes Recht in der Kirche.

Die Zielsetzung Garcías war zunächst nur die Edition der Kommentare des Johannes Teutonicus, Vincentius und Damasus zu den Konzilsbeschlüssen. Weil dabei jedoch auch manche Worte kommentiert wurden, die in den bisherigen Ausgaben überhaupt nicht vorkamen, entschloß sich García auch zu einer Edition dieser Konstitutionen aus den 20 ältesten Handschriften (von bisher 64 bekannt gewordenen). Er selbst nennt diese Ausgabe nur eine „edición de trabajo" (37), da er nicht alle Handschriften in Überlieferungsgruppen einteilen und auch nicht die Varianten aller Handschriften bringen will und kann. Trotzdem verdient diese Ausgabe die Bezeichnung einer kritischen, da sie mit Umsicht und Akribie erstellt wurde, samt dazu gehöriger wissenschaftlicher Einleitung (3–39) über die Vorbereitung des Konzils und seiner Konstitutionen durch den Papst (bzw. die päpstliche Kanzlei), die handschriftliche Überlieferung seiner Beschlüsse mit Kurzbeschreibung der Handschriften (jedoch ohne genauen Datierungsversuch, der für die Zeit zwischen 1215 und 1234 kaum näher zu bestimmen wäre). Im Vergleich zu der letzten, von C. Leonardi besorgten und im Verlag Herder erschienenen Ausgabe der Konstitutionen in „Conciliorum Oecumenicorum Decreta" wurden bei den einzelnen Canones zahlreiche Varianten festgestellt (drei bis zehn). Überhaupt waren bisher außer von Grabbe und den Editores Romani keine Handschriften wirklich für diese Editionen herangezogen worden, trotz mancher gegenteiliger Behauptung im Titel zahlreicher Ausgaben, sondern die früheren Texte wurden einfach übernommen.

Die Zuverlässigkeit der neuen Ausgabe wurde an der Hs. Bamberg Patr. 132 (B), die auch der Edition zugrunde gelegt wurde, überprüft und bei zehn Konstitutionen folgende nicht vemerkte Varianten festgestellt:

1 Z. 43 si *om.* B; Z. 46 Deo *om.* B, merentur *om.* B.
6 Z. 12 congruerit] congruit B, deliberatione] liberatione B.
7 Z. 21 Domino] Deo B.
50 Z. 4 mutauit] mutauerit B; Z. 5 in] de B; Z. 6 cognationi] cognatione B.
51 Z. 15 nullam habitura subsidium] nullo habito subsidio B;
Z. 16 affectatores] affectationis B.
55 Z. 6–9 non – persoluantur *om.* B.
64 Z. 4 commiserint B (wie die 5 anderen genannten Hss.).
64 Z. 8 recepte] receptis B (Diese Variante ergibt mit den beiden zuvor vermerkten Auslassungen in B eine verkürzte Satzkonstruktion). Z. 15 ut] uero B.

Ein Großteil dieser Varianten wurde mit Recht nicht vermerkt, da auch eine kritische Edition nicht alle Schreibfehler jeder Handschrift vermerken braucht und soll.

Die Konstitutionen des 4. Laterankonzils wurden ursprünglich sicher ohne Rubriken oder Titel verbreitet, weil in 21 der ältesten Hss. diese fehlen (oder erst später nachgetragen wurden). Für den gesonderten Druck dieser Rubriken (139–172) hat García alle bisher bekannten 64 Handschriften herangezogen. In einer wechselnden Zahl von Handschriften haben die Rubriken eine sehr unterschiedliche Gestalt, die alle je einzeln dokumentiert werden in alphabetischer Reihenfolge der Handschriftensiglen. Dann

folgt jeweils die Fassung, wie sie in den meisten Drucken, aber auch in etwa 10 bis 20 Handschriften überliefert wird, also sozusagen der textus receptus. Dann folgen die Rubriken, die sich an den entsprechenden Titeln der Compilatio IV. orientieren. Allein diese Titelübersicht zeigt die fruchtbare Schaffenskraft der damaligen Kanonisten, von denen diese Rubriken stammen, die in unterschiedlicher Weise den Inhalt der Konstitutionen knapp wiedergeben.

Die Rubriken in den einzelnen Handschriften lassen sich nicht immer der gleichen Gruppe zuordnen. Die auch im Original überprüfte Handschrift Bamberg Can. 20 (Bc) stimmt z.B. in 34 Fällen mit dem in den Drucken überlieferten textus receptus überein, in 27 Fällen bietet sie eine Sonderüberlieferung und bei den letzten 10 Canones fehlen die Rubriken ganz. Ähnlich ist es z.B. auch in Ann Arbor 52 (A), in der 32 Rubriken mit dem textus receptus übereinstimmen, 38 eine eigene Überlieferung bieten und 1 Rubrik fehlt. Allerdings sind die Grenzen zwischen den Gruppen fließend, weil schon bei der Umstellung zweier Worte der sachlich identische Titel von García als Sondertitel vermerkt wird. Diese Methode war angesichts der Vielfalt der Formulierungen wohl die beste, um einen einigermaßen deutlichen Überblick über die Titel in den einzelnen Handschriften zu bekommen.

Folgende 5 Unterschiede wurden insgesamt in Bc im Vergleich mit dem Druck gefunden, die zum Teil als reine Schreibfehler einzustufen sind:

5 patriarchalium] parrochialium Bc.
17 negligentiis] negligentia Bc.
18 Dieser Titel wurde zwar nicht in rot eingetragen, wohl aber steht in Bc am Rand mit graubrauner Tinte derselbe Titel wie in Bv Vc u.a., was García nicht vermerkt.
36 comminatorium] minatoriam Bc (Eine Ergänzung zum Text der Konstitution konnte auf dem Mikrofilm sehr leicht auf diese Stelle bezogen werden).
40 annum] restituenda *add.* Bc (also Sonderfassung, ähnlich wie Lc).

Der Kommentar des *Johannes Teutonicus* ist uns in vier Handschriften vollständig und in einer weiteren bruchstückhaft überliefert. Er wurde vermutlich innerhalb eines Jahres nach Abschluß des Konzils fertig gestellt. Er umfaßt in der Ausgabe die Seiten 187 bis 270. Als Basistext diente die Handschrift Florenz, Bibl.Med.Laur. S. Croce IV sin. 2, während der Text des Kasseler Codex Jur. 11, der Franz Gillmann als Grundlage für seine einschlägigen Untersuchungen diente, als die schlechteste Fassung einzustufen ist. (Daher ist es nicht verwunderlich, daß Gillmann zu anderen, nicht zutreffenden Ergebnissen gekommen war. Er meinte, Johannes habe nur zur Compilatio IV. einen Apparat geschrieben, nicht zu den Konzilskanones als solchen).

Als erster Kommentator konnte sich Johannes nicht auf andere Autoren stützen (nur sechs Autorenzitate ließen sich finden), sondern mußte sich mit den Quellen „begnügen", wobei das kanonische Recht mit 748 Zitaten (davon 336 aus dem Dekret Gratians) gegenüber dem römischen Recht mit 228 Zitaten verständlicherweise sehr überwiegt. Der spätere Einfluß dieses Kommentars war sehr groß, da z.B. allein für die ersten sechs Konstitutionen 14 Glossen fast wörtlich in die Glossa ordinaria zum Liber Extra eingegangen sind (ähnlich bei den folgenden).

Der Apparat des *Vincentius* (S. 287–384) wird uns in zwei Rezensionen überliefert, deren erste in einer Londoner Handschrift enthalten ist, die zweite in Charleville 205 (Basistext), Bamberg Can. 20 und Rouen 706, dazu noch zwei Fragmente. Entgegen früheren Annahmen hat Vincentius beide Rezensionen noch vor dem Verlassen Bolognas (1217) verfaßt. Die Edition, der textkritische und der quellenkritische Apparat verraten große Sorgfalt, wie auch die anderen Kommentare sehr zuverlässig ediert sind. Beim Kommentar zu jeder Konstitution wird zunächst (im textkritischen Apparat) angegeben, welche Handschriften diesen Kommentar bildet (in der ersten Rezension hatte Vincentius manche Konstitutionen noch nicht oder nur kürzer kommentiert). Auslassungen in einzelnen Handschriften werden außerdem durch verschiedenartige Klammern im Text angedeutet, was für den Benützer sehr hilfreich ist. Gelegentlicher Paralleldruck unterschiedlicher Fassungen kommt hinzu. Einzelne Stichproben in der

Bamberger Handschrift (B), deren Text mit Recht als „schlechtester" einzustufen ist, haben die Zuverlässigkeit der Transkription ergeben. Beim Vergleich von etwa 6 Seiten Text konnten nur folgende nicht vermerkte (meist falsche!) Lesarten gefunden werden:

1 Z. 2 condicione] ratione B, Z. 3 uisibili ordine *tr.* B,
Z.19 habuit] conuenit B, Z. 36 persone quatuor *tr.* B.
21 Z.37 si *om.* B.
51 Z.18 precesserint B, Z. 19 allegatam (p^c) probaret B,
Z.19–20 matrimonium *ante* non *tr.* B.

Wenn man berücksichtigt, daß die Schrift in B stark verblaßt ist, so daß sie sogar im Original manchmal nur schwer zu entziffern ist, bedeutet das ein hervorragendes Ergebnis, zumal die Varianten gemäß den S. 284 f. genannten Grundsätzen wohl alle absichtlich nicht vermerkt wurden. Manchmal wird im textkritischen Apparat auch die entsprechende Lesart im Kommentar des Vincentius zum Liber Extra angeführt, in den fast der gesamte vorliegende Apparat einging und über den er spätere Autoren beeinflußte.

Der Apparat des *Damasus* wird anonym und nur in einer einzigen Handschrift überliefert: Florenz, Bibl.Med.Laur. S. Croce III sin. 6. Kuttner hatte bereits in seinem Repertorium (S. 370) mit der Möglichkeit gerechnet, daß Damasus der Autor sein könnte. Obwohl in ihm 18mal die Sigle des Vincentius und nur fünfmal die des Damasus vorkommt, gelingt García doch der eindeutige Nachweis der Autorschaft des Damasus, besonders durch die zahlreichen Selbstzitate, d.h. Verweisungen auf seine Glossen zu den Compilationes I und II, welche uns in den beiden Handschriften Paris BN lat. 3930 und Bamberg Can. 19 (B) überliefert werden. Diese Zitate werden eingehend dokumentiert (391–406) und auch kommentiert. Bei zwei Zitaten bleibt das Ergebnis unsicher, vor allem bei Nr. 2 (S. 392; vgl. auch S. 406 A. 20). Statt der hier zitierten Glosse zu 1 Comp. 3.2.12, die sicher nicht von Damasus selbst stammt (in B steht die Sigle R.), ist wahrscheinlich folgende Glosse zu 1 Comp. 3.2.2 v. *teneat* gemeint, die sich in B fol. 30ra in der Damasusschicht findet:
„Notabile est quod sufficit ad probationem fornicationis quod quis in domo habeat publice suspectam mulierem. Vnde et apostolus excommunicauit Corinthium, quia publice nouercam loco uxoris habebat ut ii. q.i. De manifesta (c. 17), supra de apell. Cum sit ro. (1 Comp. 2.20.5)."
Der Schreiber des Damasusapparates kann sehr leicht aus dem „c.ii." ein „c.u.", d.h. „c.ult." gemacht haben.

In der Damasusglosse Nr. 3 (S. 392) ist im letzten Viertel nach dem Wort „aliquid" folgender Text aus B zu ergänzen, der vielleicht durch Homoioteleuton ausgefallen ist, aber erst dem fraglichen Satz einen richtigen Sinn vermittelt:
„ob turpem causam, secus est ubi in contractu prohibito a lege datur aliquid".

Damasus integrierte in seinen Apparat mindestens 44 Glossen seiner Vorgänger (Liste S. 413), die im Druck durch ein Sternchen gekennzeichnet sind. Der Apparat nimmt im Druck die Seiten 419 bis 458 ein, ist also weitaus der kürzeste der drei edierten.

Außerdem ediert García noch die Casus Parisienses und Fuldenses zum 4. Lateran-konzil, genannt jeweils nach der Handschrift, in der sie uns überliefert sind. Die ersten Casus waren zwar schon im letzten Jahrhundert von Theiner angezeigt worden, (allerdings als „glosas" und mit der falschen Signatur 331 statt 3931), sind aber erst vor wenigen Jahren von Martin Bertram wieder entdeckt worden. Möglicherweise stammen sie von Vincentius Hispanus.

Das ganze vorliegende Buch ist ein sehr ausgereiftes Werk, das kaum einen Druckfehler aufweist. (S. 7 wurde in den beiden untersten Anmerkungen übersehen, die richtigen Seitenzahlen einzutragen. Das Buch von Zeliauskas wurde 1967 gedruckt und behandelt die Zeit von 1140–1350 [nicht 1340 bis 1350, zu S. 30]. S. 148 Z. 10 v. unten: conser*u*andis). Es wird durch mehrere Indices erschlossen und damit seine Benützung wesentlich erleichtert. Für systematische Untersuchungen ist der umfangreiche Index rerum et nomium (500 bis 518) eine große, ja unentbehrliche Hilfe. Er bezieht sich nur auf die edierten mittelalterlichen Texte und berücksichtigt z.B. die

Siglen nicht, sondern nur die formelle Zitierung eines Autors, so die des Vincentius an zwei Stellen im Apparat des Damasus, da ja eine Liste der von ihm übernommenen Glossen S. 413 f. steht. (Die Änderung des „aug." der Handschrift in „Hug(uccio)" S. 432 erscheint voll gerechtfertigt).

Die Wissenschaft, und zwar sowohl die Kirchenrechtsgeschichte als auch die allgemeine Kirchengeschichte, ist dem unermüdlichen Erforscher mittelalterlicher kanonistischer Handschriften García y García sehr zu Dank verpflichtet für seine jahrelange entsagungsvolle Arbeit. Wenn zum Schluß dieser Besprechung der Wunsch artikuliert wird, daß in der Reihe des Corpus Glossatorum bald weitere Bände ähnlicher Qualität folgen mögen, so weiß sich auch der Rezensent damit in Pflicht genommen, da er selbst die Edition mehrerer kanonistischer Werke übernommen hat. Möge anderen Forschern und ihm die baldige Vollendung der vorgesehenen Editionen vergönnt sein.

Würzburg *Rudolf Weigand*

Die geistlichen Ritterorden Europas. Herausg. v. Josef Fleckenstein und Manfred Hellmann. (Vorträge und Forschungen 26) Sigmaringen: Thorbecke 1980. 429 S.

Die bisherige Forschung zur Geschichte der zahlreichen geistlichen Ritterorden im Mittelalter, die auch bei einem breiteren, historisch interessierten Publikum Beachtung fanden, konzentrierte sich meist auf die Historie einzelner geistlicher Rittergemeinschaften, ohne – nach der Arbeit von Hans Prutz (1908) – zu einer systematischen und vergleichenden Untersuchung dieses besonderen Phänomens der mittelalterlichen Gesellschaft zu gelangen. Diese Lücke schließt der von Josef Fleckenstein und Manfred Hellmann herausgegebene Sammelband über die geistlichen Ritterorden Europas, der 17 Vorträge – ergänzt durch zwei Manuskripte – enthält, die auf zwei Tagungen des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte im Oktober 1977 und im März 1978 vorgetragen und diskutiert wurden. Auch für dieses Thema vermochten die Leiter des Arbeitskreises wieder die international renomiertesten Fachleute auf diesem weiten Feld zur Mitarbeit zu gewinnen. Hierbei fanden fast alle relevanten Ritterorden des Mittelalters im europäischen Raum Beachtung, wenn auch – nicht zuletzt infolge der ursprünglichen Tagungskonzeption – eine starke Dominanz der Geschichte des Deutschen Ordens zu konstatieren ist.

Einleitend beschäftigt sich Josef Fleckenstein mit der Legitimationsproblematik, mit der sich die geistlichen Ritterorden hinsichtlich ihrer Lebensweise auseinanderzusetzen hatten („Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift ‚De laude novae militiae' Bernhards von Clairvaux" – S. 9–22). Anhand dieser Schrift Bernhards, die in der zeitgenössischen Diskussion um die Rechtmäßigkeit der neuen vita eine große Rolle spielte, vermag der Verf. überzeugend nachzuweisen, wie Bernhard die neuartige Verquickung von Rittertum und Mönchtum als nova militia rechtfertigt. In dieser wird nicht nur säkulares ritterliches Leben mit der Schutzverpflichtung für christliche Pilger und die civitas Domini Jerusalem sublimiert, sondern erhält auch durch die Beachtung der sog. evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Keuschheit quasi-monastische Züge. Zur Förderung der Kreuzzugsbewegung war Bernhard bereit, für diese militia Christi die zeitgenössische Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt punktuell aufzuheben und die Schaffung eines neuen Standes von Mönchs-Rittern zu begünstigen. Bernhard unterstützte sogar, wie F. nachweist, den späteren Templer-Hochmeister Hugo de Payns in seinen Bestrebungen nach Approbation einer eigenen Ordensregel und schuf damit die Voraussetzungen für das rasche Entstehen anderer geistlicher Ritterorden.

Mit der Bedeutung des hl. Bernhard für die Entstehung des Templerordens, dem insgesamt drei Beiträge gewidmet sind, beschäftigt sich auch die Untersuchung von Marion Melville („Les Debuts de l'Orde du Temple" – S. 23–30). Mehr essayistisch behandelt die Verf. vorrangig die politischen Bedingungen in West- und Mitteleuropa, die zum Erstarken der Templergemeinschaft beitrugen, ohne hierbei jedoch ausführli-

cher auf strittige Quellenfragen, etwa der Templerregel, einzugehen. – Einem Detailproblem der Templergeschichte im französischen regnum widmet sich hingegen Jean Richard mit seiner Untersuchung der Besitzentwicklung des Ordens in Burgund und in der Champagne, kontrastierend verglichen mit den Besitzverhältnissen des Hospitaliterordens im gleichen Raum („Les Templiers et les Hospitaliers en Bourgogne et en Champagne méridionale (XIIe–XIIIe siècles)" – S. 231–242). – Aufschlußreicher für die Gesamtgeschichte des Templerordens ist hingegen die Studie von Marie Luise Bulst-Thiele, die sich nach einer einleitenden Betrachtung der Entwicklungsgeschichte von Templer-Privilegien und -Besitzungen in Europa ausführlich mit dem Untergang des Ordens nach dem Konzil von Vienne 1312 beschäftigt („Der Prozeß gegen den Templerorden" – S. 375–402). Hierbei wird das komplizierte Geflecht von konkurrierenden Gruppeninteressen im Frankreich König Philipps des Schönen aufgezeigt, wobei deutlicher als bisher auf die Bedeutung der Häresieproblematik und die Rolle der Mendikantenorden für den Ausgang des ‚Vernichtungsprozesses' hingewiesen wird.

Den zweiten der ältesten Ritterorden, den Johanniterorden, behandelt der Beitrag von Rudolf Histand („Die Anfänge der Johanniter" – S. 31–80). Mit umfangreichem Quellenmaterial dokumentiert der Verf. minutiös die Entstehung der karitativen Hospitalgemeinschaft und ihren langsamen Wandel durch Erweiterung bzw. Umdeutung ihrer Dienste an Pilgern, Armen und Kranken zu einer nun auch ständisch veränderten, militaristischen Gemeinschaft von pauperes milites mit karitativen und militärischen Aufgaben gleichermaßen. Beachtenswert ist hierbei die Neubewertung der Rolle des Papsttums in diesem Prozeß, das keine diesbezüglichen innovatorischen Tätigkeiten entwickelte, sondern seinerseits lediglich einen erfolgreich verlaufenden Wandlungsprozeß förderte. – Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist ein Vergleich mit der Frühgeschichte der Hospitaliter auf der Insel Rhodos, mit denen sich Anthony Luttrell beschäftigt und hierbei die beachtliche Anpassungsfähigkeit des Ordens an die wechselnden Erfordernisse einer meist feindlichen Umwelt verdeutlicht, sei es auf Rhodos, Malta oder im Hl. Land („The Hospitallers of Rhodos: Prospectives, Problems, Possibilities" – S. 243–266).

Dem Deutschen Orden sind schließlich sieben Beiträge gewidmet, deren erste von Udo Arnold die Entstehungsgeschichte behandelt („Entstehung und Frühgeschichte des Deutschen Ordens. Zu Gründung und innerer Struktur des Deutschen Hospitals von Akkon und des Ritterordens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts" – S. 81–107). Im Mittelpunkt der Studie steht eine erneute Untersuchung der Gründungsgeschichte des Deutschen Hospitals von Akkon und der hierbei sichtbar werdenden Verfassungsorganisation des Ordens. In kritischer Auseinandersetzung mit der einschlägigen Dissertation von Marie-Luise Favreau, insbesondere ihrer Interpretation der ‚Narratio de primordiis Ord. Theutonici', gibt A. auch eine Skizze der Ämterverfassung sowie der Balleistruktur und ihrer Entwicklung in der Frühzeit des Deutschen Ordens. – Mit einer besonderen Besitzakquisition dieses Ordens im Bereich des Königreiches Jerusalem im 13. Jahrhundert, der Seigneurie de Joscelin (III.), beschäftigt sich Hans Eberhard Mayer („Die Seigneurie de Joscelin und der Deutsche Orden" – S. 171–216). Hierbei gibt der Verf. nicht nur eine minutiöse Darstellung der Geschichte des Handelsgeschäftes selbst, sondern verdeutlicht auch die Bestrebungen des Ordens, sich im palästinensischen Raum einen ähnlichen autonomen Herrschaftsraum wie in Preußen zu schaffen, wobei strukturelle Ähnlichkeiten zumindest indirekt sichtbar werden. – Dies gilt auch für die Untersuchung von Harald Zimmermann, der in seiner ausführlichen Dokumentation der Geschichte der Deutschordensritter in Siebenbürgen verdeutlicht, wie der Orden aus seinem Scheitern in Siebenbürgen und in Ungarn Gewinn für seine herrschaftsstabilisierenden Maßnahmen in Preußen zog („Der Deutsche Ritterorden in Siebenbürgen" – S. 267–298).

Alle übrigen Beiträge über den Deutschen Orden behandeln sein Wirken in Preußen, wobei Gerard Labuda erneut die Frühgeschichte des Ordens im preußischen Raum behandelt, sich hierbei jedoch im Gegensatz zu Arnold hauptsächlich auf urkundliches Material stützt („Die Urkunden über die Anfänge des Deutschen Ordens im Kulmerland und in Preußen in den Jahren 1226–1243" – S. 299–316). Der Verf. bietet hierbei

nicht nur eine Neuinterpretation der sog. Kruschwitzer Urkunde vom 30. 7. 1230, sondern macht auch die Bedingungen deutlich, unter denen das Land Preußen in das Eigentum des Hl. Stuhles gelangte und von diesem an den Deutschen Orden überwiesen wurde. Wünschenswert wäre jedoch eine stärkere Beachtung der konkurrierenden Interessen Kaiser Friedrichs II. gewesen, in dessen Konflikt mit dem Papsttum geistliche Orden, insbesondere der Deutsche Orden, eine entscheidende Rolle spielten (vgl. hierzu D. Wojtecki, in: Vorträge und Forsch. 16 [1974] 187 ff.). – Ähnliches gilt auch für die Arbeit von Karol Górski, der sich mit der Bedeutung der Priester im Deutschen Orden am Beispiel des Kulmer Domkapitels in der Zeit von 1264 bis 1466 beschäftigt und zugleich auf einen lange Zeit zu wenig beachteten Problemkreis in der Geschichte der Ritterorden allgemein hinweist („Das Kulmer Domkapitel in den Zeiten des Deutschen Ordens. Zur Bedeutung der Priester im Deutschen Orden" – S. 329–337). Zu Recht konstatiert der Verf. eine rasche Klerikalisierung des Deutschen Ordens, in dem nicht nur eine klare Funktionsteilung der drei Stände Ritter, Geistliche und Brüder bäuerlicher bzw. bürgerlicher Abstammung erfolgte, sondern die Kleriker schon bald sämtliche Führungsämter innehatten. Deutlicher hätte hingegen auf ähnliche gleichzeitige Entwicklungen in anderen, ‚jungen' Orden, wie etwa der Franziskanergemeinschaft, und den Einfluß des Papsttums im Streben nach einer allgemeinen Klerikalisierung der ecclesia hingewiesen werden können.

Stärker komparatistisch ist hingegen der Beitrag von Henryk Samsonowicz angelegt, der den Deutschen Orden und die Hanse hinsichtlich ihrer Organisationsstruktur vergleicht und nach den Gründen für den Niedergang beider Gemeinschaften fragt („Der Deutsche Orden und die Hanse" – S. 317–328). – Mit dem letztgenannten Problem, dem Untergang des preußischen Deutschordensstaates im 16. Jahrhundert, beschäftigt sich ein anderer Referent, Marian Biskup, ausführlicher („Das Ende des Deutschordensstaates Preußen im Jahre 1525" – S. 403–416). Damit greift der Verf. ein brisantes Thema auf, das seit Jahrzehnten kontrovers von polnischen und deutschen Historikern diskutiert wurde und lange Zeit von nationalistischen Ressentiments belastet war. B. löst sich zu Recht von einer derartig verengten Sichtweise und klärt nach einer Analyse der Kontroverse zwischen Polen und den letzten Hochmeistern bezüglich des Thorner Friedens (1466) die näheren Umstände der Säkularisierung von Ordenspreußen bis 1525 in gesamteuropäischer Sicht. Wenn auch seine knapp vorgetragenen Überlegungen noch keine abschließende Lösung des komplexen Problems darstellen können, so werden sie dennoch anregend auf die wissenschaftliche Diskussion wirken. – Dies ist auch von dem Beitrag von Zenon Nowak zu erwarten, der das kurze Wirken des Ordens von Dobrin und die Voraussetzungen für dessen Inkorporation in den Deutschen Orden im 13. Jahrhundert untersucht („Milites Christi de Prussia. Der Orden von Dobrin und seine Stellung in der preußischen Mission" – S. 339–352).

Die restlichen Beiträge des Sammelbandes behandeln eher kleinere, bisher von der Forschung nicht so sehr beachtete Ritterorden und erweitern dankenswerterweise das Spektrum für eine komparatistische Betrachtungsweise. Überaus informativ für die Frühgeschichte der spanischen Ritterorden ist die kursorische Darstellung von Bernd Schwenk, der die große Bedeutung dieser Orden für die Reconquista aufzeigt und das Schicksal der einzelnen Gründungen in Navarra-Aragon, León, Kastilien und Portugal verfolgt („Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens" – S. 109–140). Wichtig ist hierbei der Nachweis, in welchem Maße die kleineren geistlichen Ritterorden von den weltlichen Machthabern als Kampfinstrument nicht nur für das Werk der Reconquista, sondern auch für die Erweiterung ihres unmittelbaren eigenen Herrschaftsbereiches verwendet wurden, zugleich wachsende Rivalitäten unter den geistlichen Gemeinschaften aber deren Wirksamkeit beeinträchtigten. – Einer in diesen Regionen besonders einflußreichen Gemeinschaft, dem Orden von Calatrava, widmet Joseph F. O' Callaghan einen eigenen Beitrag („The Masters of Calatrava and the Castilian Civil War, 1350–1369" – S. 353–374). Noch stärker als in der ebenerwähnten Studie von Schwenk werden in dieser Untersuchung die starken lokalen Bezüge dieser spanischen Ordensgemeinschaft und ihre wachsende Involvierung in politische Machtkämpfe zwischen den Herrschern von Kastilien und Aragon deutlich, die direkt in die

Personalpolitik des Ordens eingriffen und sogar Einfluß auf die Besetzung des Magisteramtes ausübten.

Beachtung verdient schließlich die Studie von Kaspar Elm, der sich mit der Entstehungsgeschichte der palästinensischen Ritterorden, hier der Gemeinschaft der Ritter vom Hl. Grab, beschäftigt („Kanoniker und Ritter vom Hl. Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden" – S. 141–169). Aufgrund erneuter intensiver Prüfung des umfangreichen Quellenmaterials und vielfacher Korrektur der kontroversen Literatur vermag der Verf. den Nachweis zu führen, daß dieser Ritterorden im gesamten Mittelalter und noch bis in die Neuzeit hinein eine Laienbrüderschaft war, die erst im 19. Jahrhundert von Papst Pius IX. zu einem geistlichen Ritterorden umgewandelt wurde. Zur Stützung seiner These verfolgt der Verf. die Geschichte dieser Organisation sogar bis in die Gegenwart und konstatiert – etwa für die Zeit Papst Pauls VI. – eine Schwächung des traditionellen Adelsmonopols und eine Betonung des religiös-bruderschaftlichen Elementes. – Im Gegensatz zu dieser mehrere Jahrhunderte übergreifenden Darstellung Elms konzentriert sich Joshua Prawer in seiner Abhandlung über die Politik der Kreuzfahrer und der geistlichen Ritterorden im Hl. Land auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, wobei er insbesondere der Orientpolitik Kaiser Friedrichs II. Beachtung schenkt („Military Orders and Crusader Politics in the second half of the XIIIth century" – S. 217–229). – Einen würdigen Abschluß findet die Vortragssammlung in dem Beitrag von Heinrich Koller, der sich mit dem Schicksal des von Friedrich III. gestifteten St. Georgs-Ritterorden beschäftigt („Der St. Georgs-Ritterorden Kaiser Friedrichs III." – S. 417–429). Deutlich wird hierbei die enge nationale Begrenzung, die das Wirken dieses von Papst Paul II. bestätigten Orden kennzeichnet und letztlich dazu beitrug, daß diese Gemeinschaft zu keiner Zeit ihres Bestehens rechten Erfolg hatte; die Auflösung des Ordens im Jahre 1598 erfolgte daher – nach Koller – nicht zufällig.

Resümierend wird man somit feststellen dürfen, daß mit dem vorgelegten Werk nicht nur die Erforschung der behandelten einzelnen Ritterorden ein gutes Stück vorangekommen ist, sondern daß auch neue Grundlagen und Perspektiven für eine vergleichende Betrachtung der Geschichte der geistlichen Ritterorden entwickelt worden ist. Gerade für die Erforschung der kleinen und meist zu wenig beachteten Ritterorden werden von dem angezeigten Sammelband sicherlich beachtliche Anstöße ausgehen, wobei dieser Vortragssammlung der Charakter eines Standardwerkes für die weitere Forschung zukommt.

Bochum *Dieter Berg*

Das Stift St. Stephan in Konstanz, bearb. v. Helmut Maurer (= Germania Sacra NF 15/1). Berlin-New York (de Gruyter) 1981. 497 S.

Nach frühneuzeitlicher Tradition wurde das Stift St. Stephan um 850 von Bischof Salomon I. von Konstanz in Salmsach im Thurgau (Schweiz) gegründet und um 900 von Bischof Salomon III. an die Pfarrkirche St. Stephan in Konstanz transferiert, wodurch das Stift erst sein Patrozinium erhielt (S. 45–48). Für die Glaubwürdigkeit dieser Tradition spricht vor allem, daß das Stift St. Stephan zeit seines Bestehens den Schwerpunkt seines Besitzes im Thurgau hatte, dessen Verlust durch die Helvetische Revolution von 1798 ihm schon vor der Säkularisation 1807 den eigentlichen Lebensnerv raubte (vgl. S. 66 ff., 225 ff. und Karte nach S. 497). Urkundlich wird das Stift freilich erst 1125 erwähnt. Dreißig Jahre später wird St. Stephan in einem Privileg Friedrich Barbarossas als Eigentum der Konstanzer Bischofskirche bestätigt (MGH DD F I 128). Dagegen berührt ein Privileg Papst Hadrians IV. von 1159 die bischöflichen Rechte mit keinem Wort, sondern nimmt das Stift unter päpstlichen Schutz, setzt die Zahl der Chorherren auf neun fest, gesteht ihnen die Wahl des Propsts zu und verfügt außerdem, daß der Leutpriester aus der Reihe der Kanoniker zu bestellen sei. Eine wahrscheinlich vor 1200 von den Kanonikern gefälschte Bischofsurkunde nennt weiter die Sondervermögen von Propst und Pleban, möglicherweise um das Kapitel vor wei-

tergehenden Ansprüchen der Inhaber dieser beiden Ämter zu schützen. Damit war um 1200 das Spannungsfeld zwischen Bischof und Stadt, in welchem sich die Geschichte des Stifts bewegen sollte, abgesteckt (S. 49–52).

Die Verbundenheit des Stifts mit dem Domkapitel von Konstanz manifestiert sich in der Tatsache, daß der Propst stets aus diesem zu wählen war, und umgekehrt in dem Verbot, ein Kanonikat am Dom mit einem Kanonikat an St. Stephan zu kumulieren (S. 71, 101, 179). In Übereinstimmung mit der ständischen Zusammensetzung des Domkapitels stammten die Pröpste von St. Stephan bis Ende des 14. Jahrhunderts aus dem staufischen und bischöflichen Dienstadel, aus welchem letztern sich auch das konstanzische Stadtpatriziat rekrutierte, welches im 15. Jahrhundert die Pröpste von St. Stephan stellte. Nachdem Konstanz um die Mitte des 16. Jahrhunderts österreichische Landstadt geworden war, kamen dazu Pröpste aus den Oberschichten der vorarlbergischen Städte Feldkirch und Bregenz (S. 98 f.). Dagegen erlangte die Stadt schon früh Einfluß auf die Besetzung des Leutpriesteramts, das an St. Stephan ein außerordentlich gewichtiges Amt war, die zweite und einzige Dignität nach derjenigen des Propsts, bedingt durch das Faktum, daß St. Stephan zugleich den ältesten und größten Pfarrsprengel der Stadt Konstanz verwaltete (S. 107 ff.). Entsprechend teilten sich der Propst und der Pleban in die Kollaturen der rund 16 mittelalterlichen Kaplaneien, wobei diejenigen des Plebans mit dessen Helfern besetzt waren (S. 135 ff.). Es waren dann auch die Kooperatoren der Pfarrer von St. Stephan, die als erste in Konstanz reformatorisches Gedankengut verkündeten und damit St. Stephan geradezu zum „Einfallstor" der reformatorischen Lehre in der Bischofsstadt machten (S. 58). Ein weiterer Aspekt der Zusammenarbeit zwischen Stadt und Stift zeigt sich in dem im 15. Jahrhundert gemeinsam unternommenen Umbau der Kirche, wobei die Kirchenfabrik unter die Pflegschaft des Rats geriet, was diesem die Beschlagnahmung der Güter nach der Reformation nicht unwesentlich erleichterte (S. 14 f., 56, 108, 117, 184 f.).

Ein erstes umfassendes Gesamtstatut entstand erst in den Jahren 1604–1609, nachdem das Stift um die Mitte des 16. Jahrhunderts restauriert, das Kapitel aus dem Exil in Bischofszell und Radolfzell zurückgekehrt und in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluß der päpstlichen Nuntien im Sinn des Konzils von Trient reformiert worden war (S. 59–63). Dies sowie die Tatsache, daß Kapitelsprotokolle ebenfalls erst seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts geführt wurden, mag erklären, weshalb die Nachrichten zu „Verfassung und Verwaltung" (Kap. 4) wie auch zu dem „Religiösen und geistigen Leben" (Kap. 5) vornehmlich aus der Frühen Neuzeit stammen und letztlich nur die Beschreibung eines frühneuzeitlichen Stifts in einer österreichischen Landstadt, das bis zuletzt bischöfliches Nebenstift blieb, zulassen. Doch gelingt es dem Verfasser immer wieder, durch Rückgriffe auf einzelne frühere Informationen auch die mittelalterlichen Zustände zu evozieren.

Störend wirkt einzig die durch die Konzeption der Germania Sacra mit ihren starren Fragekatalogen gegebene isolierende Betrachtungsweise, die es auch dem Stadtarchivar von Konstanz, der wie kein anderer dazu prädestiniert gewesen wäre, nicht erlaubt, das Stift St. Stephan in der städtischen Kirchen„land"schaft von Konstanz zu situieren, oder auch nur einen Größenvergleich mit andern bearbeiteten Stiften zu wagen. Mit neun Chorherren und sechs Kaplänen (Stand von 1604) war St. Stephan doch wahrscheinlich ein kleineres Stift, was sich vielleicht auch im Besitz von nur zwei Patronatskirchen (S. 229) äußert. Bedauerlich ist auch die nur sehr pauschale Auswertung (S. 98 f.) von insgesamt 762 (!) Biographien der Pröpste, Leutpriester, Kanoniker und Kapläne, deren sorgfältige Ausarbeitung wie diejenige des ganzen Buches keine Wünsche offenläßt.

München *Kathrin Tremp-Utz*

Fritz Arens, Der Dom zu Mainz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. XI, 172 S. mit 65 Abb. und Zeichn., 1 Faltbl., kart. DM 29,50 (für Mitglieder DM 19,50).

„Goldenes Mainz, der heiligen römischen Kirche wahre Lieblingstochter" – so hieß

der Ehrentitel auf Vischers (?) Bronzebaldachin, der wie ein Großteil des Dominventars während der Säkularisation verschleudert wurde.

Das römische Mogontiacum erhielt durch Bonifatius neue Bedeutung als Sitz eines Erzbistums, dessen Inhaber die Würde des Primas Germaniae, des Reicherzkanzlers und zeitweilig eines Reichsverwesers mit dem Amt eines Landesherrn und des ersten geistlichen Kurfürsten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation verbanden. Symbol für die Macht dieses geistlich-weltlichen Reichsfürsten und des ersten Kirchenfürsten nach dem Papste sollte der Dom sein: der alte entstand bereits unter Erzbischof Hatto, Gründer des neuen und ersten nachweisbaren Baus sowie Auftraggeber der Bronzetüren Berengers war Erzbischof Willigis (975–1011). Abweichend von der Aachener Tradition (H. J. Berbig, Zur rechtlichen Relevanz von Ritus und Zeremoniell im römisch-deutschen Imperium, in: ZKG, H. 2/3, 1981, S. 214) krönte er Heinrich II. 1002 in Mainz zum deutschen König und dessen Gemahlin Kunigunde im gleichen Jahr in Paderborn zur Königin. 1024 wurde Konrad II. vom Kölner Erzbischof in Mainz gekrönt. 1043 wurde Agnes von Poitou, die Gemahlin Heinrichs III., in Mainz von Erzbischof Bardo gesalbt und gekrönt. 1077 wurde in Mainz Herzog Rudolf von Schwaben, der Gegenkönig Heinrichs IV., zum deutschen König gekrönt. 1110 wurde Mathilde von England im Mainzer Dom gekrönt und später mit Heinrich V. vermählt. Philipp von Schwaben wurde in der Zeit des staufisch-welfischen Streites 1198 formwidrig, wenn auch mit der echten Reichskrone in Mainz gekrönt. Wie er, so ließ sich auch Friedrich II. nach seiner vorläufigen Krönung in Mainz (1212) nochmals in Aachen krönen. Ob sich der Königsmacher Erzbischof Siegfried III. von Eppstein (vgl. S. 22 und 88 f.) zu Recht auf seiner Tumbaplatte rühmen kann, den Thüringer Landgrafen Heinrich Raspe 1246 in Mainz zum Gegenkönig gekrönt zu haben, muß allerdings bezweifelt werden; und Wilhelm von Holland wurde 1248 in Aachen vom Kölner Erzbischof zum deutschen König gekrönt (vgl. W. Braunfels, Die Kunst im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, Bd. II, München 1980, S. 397, Anm. 39). Auf der Tumbaplatte des Erzbischofs Peter von Aspelt (vgl. S. 90 ff.) wird sogar von einer dreifachen Königserhebung berichtet: „Das Szepter des Reiches gab er dem Heinrich, danach dem Ludwig. Und endlich übergibt er fromm das Königreich dem Johann von Böhmen". Zwar „sind die beiden deutschen Könige durch Reichsäpfel ausgezeichnet" (S. 90), doch meldet Balduins Bilderchronik den Kölner Kurfürsten als Consecrator bei der Aachener Königskrönung Heinrichs VII. (vgl. F.-J. Heyer, Kaiser Heinrichs Romfahrt, München 1978, S. 58), während sich Ludwig der Bayer mit seiner Gemahlin tatsächlich 1314 im rechtmäßigen Aachen vom Mainzer Erzbischof Peter von Aspelt zum König „krönen" ließ. Die Auseinandersetzung zwischen Kurmainz und Kurköln um das Krönungsrecht wurde 1657 in einem Vergleich beigelegt; Kurmainz schrieb nicht nur bis 1792 die Königswahl aus, sondern war, als es zu einer Identität von Wahl- und Krönungsort kam (H. J. Berbig, Der Krönungsritus im Alten Reich, in: ZBLG, Bd. 38, H. 2, 1975, S. 693–700), auch für die letzten vier Frankfurter Königs- bzw. Kaiserkrönungen zuständig (vgl. U. Stutz, Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl, Weimar 1910). Acht Jahrhunderte stellte somit das größte Erzbistum des Abendlandes die geistig-politische Mitte des Alten Reiches dar. Denn nicht nur bei Krönungen, sondern auch bei Weihen (1036, 1239) und Synoden versammelten sich in der geräumigen Kathedrale Kaiser und König, Papst und hohe Geistlichkeit. Hinzuzufügen wäre, daß auch für das Reichsfest 1184 und für den Reichstag 1235 der Dom den feierlichen Rahmen abgab, so daß Mainz einen wesentlichen Beitrag zur „Reichsfeiergemeinschaft" lieferte. Die Mainzer Liebfrauenkirche vor der Apsis des Domes war noch im 15. Jahrhundert als Empfangsort für die Besuche Kaiser Friedrichs III. und König Maximilians I. vorgesehen; 1793 fiel sie der Belagerung zum Opfer. Das römische Bauschema des Mainzer Doms wurde von Bamberg und anderen Kirchen ebenso nachgeahmt wie der Bautypus der doppelgeschossigen Palastkapelle St. Gothard vom Bamberger Dom und der Kaiserpfalz in Nürnberg. Wenn auch ausgerechnet unter dem kunstbeflissenen Schönborn Lothar Franz (H. J. Berbig, Das Kaiserliche Hochstift Bamberg und das Heilige Römische Reich vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, 2 Bde., Wiesbaden 1976) keine besonderen Fortschritte in Dombauwesen zu

verzeichnen sind, entwickelte sich Mainz im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts abermals zu einem Kunstzentrum des Mittelrheins, als Ignaz Neumann nach dem fünften Dombrand über der romanischen Vierungskuppel unter Anlehnung an spätgotische Formen eine originelle Turmbekrönung schuf. Die Geschichte des 83,50 m hohen und 116 m langen Doms (S. 169) erlebte mit der verheerenden Belagerung 1793 sowie mit der anschließenden Profanierung und Säkularisierung 1802 bei gleichzeitiger Vernichtung des Reliquien- und Domschatzes einen tiefen Einschnitt; der siebte Dombrand wurde 1942 durch einen Luftangriff ausgelöst. Da der Verfasser die Geschichte des Mainzer Doms chronologisch aufgezogen hat, wird man beim Rundgang durch den Dom den angehängten Grundriß zu Hilfe nehmen müssen, um die gewünschten Stellen aufsuchen zu können. Wenn die wissenschaftliche Buchgesellschaft hiermit auch keinen üblichen Führer vorlegt, so präsentiert sie statt dessen einen beachtlichen kunsthistorischen Leitfaden für ein deutsches Nationaldenkmal, dessen Monumente – etwa das des mittelalterlichen Reichsreformers Berthold von Henneberg (Nr. 19 und 20), des renaissancehaften Kardinals Albrecht von Brandenburg (Nr. 42) oder des barocken Schönbornfürsten Lothar Franz (Nr. 51) – die deutsche Sakral- und Profangeschichte widerspiegeln.

Marktredwitz *Hans Joachim Berbig*

Cluny in Lombardia (Pubblicazioni del Centro Storico Benedettino Italiano, Italia Benedettina 1). Vol. I: Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (22–25 aprile 1977); vol. II: Appendice ed Indici degli Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, Badia del Monte – Cesena 1979/81.

In Anbetracht der äußerst fruchtbaren, aber sehr kontroversen Forschungen der letzten Jahrzehnte über die cluniazensische Bewegung war es eine bemerkenswerte Idee, den 900. Jahrestag der Gründung des zwischen Mailand und Bergamo gelegenen Priorats Pontida zum Anlaß zu nehmen, um auf einem wissenschaftlichen Kongreß den Einfluß des burgundischen Klosters auf eine begrenzte Region, die alte „provincia Lumbardiae", darzustellen. In 20 Beiträgen, die zwei Bände von über 700 Druckseiten füllen, wird das Wirken Clunys in Oberitalien unter den verschiedensten Perspektiven untersucht. Aus der Vielzahl der Forschungsberichte, der historischen Darstellungen, der Studien zur Liturgie und Architektur können nur einige Arbeiten herausgegriffen werden. Wichtig ist die gute Übersicht über die aktuelle Forschungssituation, die P. Zerbi in seinem einleitenden Referat über „L'immagine di Cluny nella più recente storiografia" (Bd. I, S. 9 ff.) liefert. Diese Ausführungen werden in glücklichster Weise durch die einführenden Passagen von C. Violantes noch zu würdigender Studie „Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia" (II, 521 ff.) ergänzt. Von allgemeinerem Interesse sind auch die Beiträge von G. Cantarella über „Pietro il venerabile, i monasteri cluniacensi dell'Italia settentrionale: un altro aspetto della crisi del monachesimo nel XII secolo?" (I, 383 ff.) und G. Andenna über „Il monachesimo cluniacense femminile nella ‚Provincia Lumbardie' dei secoli XI–XIII" (I, 331 ff.), die unser Wissen über Petrus Venerabilis und die Frauenklöster cluniazensischer Prägung wesentlich bereichern.

Den größten Teil des Werkes aber machen die zehn Beiträge aus, in denen die Gegenwart Clunys in den verschiedenen Diözesen der Lombardei oder aber die Geschichte einzelner lombardischer Priorate dargestellt wird. Gerade bei diesen Studien aber schwankt die Qualität in erheblichem Maße, was wegen der unterschiedlichen persönlichen Voraussetzungen der Referenten und der ebenso unterschiedlichen Quellen- und Forschungslage für die einzelnen Bereiche leicht erklärbar ist. Während etwa die Bemerkungen von M. Sigismondi über „Il priorato cluniacense di S. Paolo d'Argon" (I, 183 ff.) und A. Palestra über „Fondazioni cluniacensi e fruttuariensi nella diocesi di Milano" (I, 267 ff.) wenig mehr bieten als Paraphrasen bereits seit langem bekannter Quellen, gelingt es etwa U. Gualazzini in seinem wichtigen Beitrag über „Il priorato di

San Gabriele di Cremona" (I, 121 ff.) die Geschicke dieses Klosters in überzeugender Weise in die dramatisch bewegte Geschichte Cremonas im 11. und 12. Jahrhundert einzuordnen.

In exemplarischer Weise erarbeitet C. Violante in seinem umfangreichen, mehr als 140 Druckseiten umfassenden Beitrag „Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia" die Grundlinien der Wirkungsgeschichte der cluniazensischen Bewegung in der Lombardei: Unmittelbar nach Ausbruch des Investiturstreites erlebte das cluniazensische Mönchtum ab 1076 eine Blütezeit, die bis 1093 andauerte. Damals wurden acht Männerklöster gegründet, ein weiteres, Polirone, wurde Cluny zugeordnet. Sodann entstand damals das bedeutende Nonnenkloster S. Maria in Cantù. Zudem wurden mehr als 30 andere kleinere Kirchen Cluny geschenkt oder unterstellt. Hinter diesen Gründungen und Schenkungen standen adlige Familien, die zumeist der Schicht der Capitane zugerechnet werden können. Durch die Verbindung zu Cluny, das ihren religiösen Wünschen insbesondere durch seine besondere Art des Gottesdienstes entgegenkam, wurde diese eher kaisertreue und traditionell patariafeindliche Schicht an die Sache der Reform herangeführt und teilweise für sie gewonnen. Als seit 1095 unter Papst Urban II. eine „episkopale" Neuorientierung der römischen Reformbewegung einsetzte, wurde die auf das burgundische Mutterkloster ausgerichtete, exemte Stellung des cluniazensischen Klosterverbandes problematisch. In der Folgezeit gelang es den Bischöfen allmählich, diese Klöster in die Struktur ihrer organisatorisch wiedererstarkenden Diözesen einzubauen. Violante zeichnet in seinem auch wegen zahlreicher wichtiger Einzelergebnisse bedeutsamen Beitrag ein in seiner Linienführung und Kolorierung überzeugendes Bild Clunys in der oberitalienischen Gesellschaft des 11. und 12. Jahrhunderts, so daß für diesen Raum viele der Fragen im Sinne Lemarigniers und Th. Schieffers beantwortet werden, die die Cluny-Forschung in den letzten Jahrzehnten aufgeworfen hat.

Von größtem Nutzen für den interessierten Forscher ist das ausführliche und reich dokumentierte „Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi nell'attuale Lombardia" (II, 501 ff.), das G. Spinelli ebenso erstellt hat wie ein sorgfältig erarbeitetes Personen- und Ortsregister (II, 665 ff.). Insgesamt gesehen kann man das Centro Storico Benedettino Italiano, das in den letzten Jahren schon durch andere wichtige Publikationen hervorgetreten ist, trotz mancher Einzelkritik zu diesem gewichtigen Beitrag zur cluniazensischen Geschichte nur beglückwünschen und hoffen, daß die Wirkung Clunys in ähnlich umfassender Weise wie für die Lombardei auch für andere Regionen untersucht und dargestellt werden möge.

Bonn *Jörg Jarnut*

Claudia Borgolte, Studien zur Klosterreform in Sachsen im Hochmittelalter (phil. Diss.). Braunschweig 1976

Nach den Arbeiten von K. Hallinger (1950), J. Semmler (1959), H. Jakobs (1961), K.-U. Jäschke (in dieser Zeitschrift 81, 1970) und K. Bogumil (1972) ist die aus der Schule von Norbert Kamp hervorgegangene Arbeit allein schon wegen der kritischen Zusammenfassung des Forschungsstandes zu begrüßen. Behandelt wird die Zeit von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zum Aufkommen der Zisterzienser in der Mitte des zwölften. Eine sachliche Begrenzung der Fragestellung ergibt sich nicht zuletzt aus der Quellenlage. Es fehlen Consuetudines. Außer Annalen und vereinzelten Klosterchroniken bleiben nur die Urkunden. So wurde die Regelung der Abtwahl, ein immerhin zentrales Reformthema, zum Rückgrat der Arbeit gemacht und als Indikator der Einstellung zur Reform herangezogen. Nach einem ersten Kapitel über Geschichte der Abtwahlbestimmungen von der Benediktregel bis zum Hirsauer Formular werden die Abtsbestellungen in 20 nach Diözesen geordneten sächsischen Klöstern untersucht. Ein drittes Kapitel ist den bischöflichen und laikalen Trägern der Klosterreform und deren personengeschichtlichen Beziehungen gewidmet.

Bei der Urkunde Bischof Burchards II. von Halberstadt für Ilsenburg von 1087 ist

der Fälschungsnachweis Hallingers und Bogumils übersehen worden (S. 126 und 266 m. Anm. 1016). Mit Recht wird jedoch S. 125 unter Hinweis auf die Ilsenburger Gründungsurkunde von 1018 auf einen internen Widerspruch bei Hallinger hingewiesen: Das Stück ist, wie ich demnächst zeigen werde, eine massive Fälschung aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die informative, aber nicht nur deshalb verdienstvolle Arbeit kann trotz einiger Überschneidungen auch neben L. Fenske, Adelsopposition und kirchliche Reformbewegung im östlichen Sachsen (1977), bestehen.

Marburg *Helmut Beumann*

Gerd Steinwascher: Die Zisterzienserstadthöfe in Köln. Bergisch Gladbach 1981, 254 S. (Großformat), 10 Karten, 16 Abbildungen.

Die facettenreiche Geschichte der Stadt Köln hat immer wieder auch außerrheinische Forscher zu eingehenden Studien animiert. Leider waren die Ergebnisse manchmal nicht befriedigend. Bei der hier anzuzeigenden Arbeit handelt es sich um eine von Reinhard Schneider angeregte Marburger Dissertation, deren Thematik im Grunde weit über den Rahmen einer Doktorarbeit hinausgeht, setzt sie doch die Durcharbeitung nicht nur vieler Klosterarchive, sondern auch der umfangreichen stadtkölnischen Überlieferung voraus, innerhalb deren allein schon die Schreinskarten, -bücher und -urkunden einen riesigen Komplex bilden. Ein Kenner der kölnischen Geschichte hätte sich vermutlich aus einer ganzen Reihe von Gründen nicht an eine umfassende Untersuchung der Zisterzienserstadthöfe in Köln herangetraut. Die Unbekümmertheit, mit welcher der Verfasser an sein Thema herangegangen ist, hat viel für sich. Die Fragestellung ist stärker an der Zisterziensergeschichtsforschung denn an der stadtkölnischen Geschichtsforschung orientiert. Der frische Ansatz impliziert natürlich auch einige Risiken und Schwächen. Dank des enormen Fleißes und des Blickes für das Wesentliche, der beim Verfasser dominiert, ist ein materialreiches Werk entstanden, das für die Geschichte der Zisterzienserklöster wie auch für die Kirchengeschichte und Wirtschaftsgeschichte Kölns von einiger Bedeutung ist. Mit großem Dank sei vermerkt, daß der Verfasser seine Untersuchung nicht bei einem mehr oder weniger willkürlichen Grenzjahr des Mittelalters oder der frühen Neuzeit abgebrochen, sondern sie bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit ausgedehnt, das Thema also umfassend bearbeitet hat.

Der Inhalt des Werkes sei im folgenden in geraffter Form vorgestellt, ohne daß dabei die Fülle der Einzelergebnisse angedeutet werden könnte. Im 1. Kapitel stellt Steinwascher das Thema und die Quellenlage vor (S. 9–14). Das umfangreiche 2. Kapitel untersucht die Geschichte und Topographie der Zisterzienserstadthöfe in Köln, wobei die Höfe, Häuser und Absteigen der Zisterzienser(innen)klöster Altenberg, Eberbach, Kamp, Wörschweiler, Himmerod, Heisterbach, Marienstatt, Bottenbroich, Benden, Burbach, Dalheim, Gevelsberg, Roermond, St. Thomas, Hoven und Walberberg behandelt werden (S. 15–67). Das 3. Kapitel widmet sich der rechtlichen Stellung der Zisterzienserstadthöfe in der Stadt Köln (S. 69–76), wobei besonders die Streitigkeiten des Klosters Eberbach mit der Stadt Köln und Fragen der Immunität der Klosterhöfe eine Rolle spielen. Im 4. Kapitel ist der Besitz der Zisterzienserklöster in Köln und dem Kölner Umland zusammengestellt (S. 77–90). Die Bedeutung der Zisterzienserstadthöfe als Stapelplätze untersucht das 5. Kapitel (S. 91–105), während das größere 6. Kapitel detailliert den Handel der Zisterzienserklöster in Köln darlegt (S. 107–134): Der Fernhandel der bedeutenderen Zisterzen reichte bis zur Rheinmündung. Vorherrschend im Handel der Zisterzienser waren Wein (der für Eberbach außerordentliche Bedeutung besaß) und Getreide; daneben hat der Verfasser die Schiffsverkäufe des Klosters Eberbach sowie den Handel mit Holz, Steinen, Wolle, Fisch und Vieh untersucht. Dabei zeigt sich, daß der Handel entscheidend für den Erwerb und die Unterhaltung der Kölner Stadthöfe war. Auch den Auseinandersetzungen mit der Stadt Köln wegen der wirtschaftlichen Aktivitäten und Privilegien der Zisterzienser – der Weinzapf gab hierzu besonderen Anlaß – widmet Steinwascher drei Abschnitte. Das 7. Kapitel beschäftigt sich mit den Geldgeschäften der Zisterzienserklöster in Köln (S. 135–142).

Das den Hofherren und der Verwaltung der Stadthöfe gewidmete 8. Kapitel erstreckt sich auf die geistlichen und weltlichen Verwalter, das übrige Personal und die verschiedenen Verwaltungsfunktionen bis hin zur Rechnungsführung (S. 143–158). Ein anschauliches Bild bietet auch das 9. Kapitel, welches die Herbergsfunktionen im Zusammenhang mit den Erzbischöfen, dem päpstlichen Nuntius, den Königen, Fürsten, Äbten, Versammlungen der Äbte usw. behandelt (S. 159–174). Das 10. Kapitel bietet eine willkommene Zusammenfassung der vorhergehenden Einzeluntersuchungen, werden hier doch die Funktion und Bedeutung der Zisterzienserstadthöfe für die Klöster und die Stadt herausgearbeitet (S. 175–182). Anhang I stellt in komprimierter Form den Haus- und Zinsbesitz der Zisterzienserklöster in Köln zusammen (S. 183–190), während in Anhang II die ermittelten Hofherren aufgelistet sind (S. 191). Neben den üblichen Verzeichnissen über Quellen und Literatur finden sich am Schluß kurze Angaben über Maße, Gewichte und Münzen sowie ein Personen- und Ortsindex. Da die Anmerkungen zu den vorher genannten Kapiteln ab S. 193 en bloc erscheinen, wird das Lesen des Buches zu einer bewegten Sache. Die Durchzählung der Anmerkungen von 1 bis 3124 erleichtert allerdings das Nachschlagen.

Die vorstehende Inhaltsangabe zeigt die ganze Breite der Fragestellung, die kaum Wünsche offenläßt. Da für die Untersuchung der verschiedenen Aspekte der Zisterzienserstadthöfe auch ein reiches Quellenmaterial herangezogen worden ist, wird man den von Steinwascher herausgearbeiteten Ergebnissen vertrauen dürfen. Spätere kleine Korrekturen und einzelne Ergänzungen scheinen mir aber möglich zu sein. Zu dieser Vermutung gibt die forsche, manchmal flüchtig anmutende Arbeitsweise des Verfassers Anlaß. Die hin und wieder vorkommenden kleinen Fehler in den Quellenzitaten mögen auf einen überhasteten Druck zurückzuführen sein; störender ist es, daß der Verfasser offenbar noch nicht mit den Editionsgrundsätzen vertraut war, was sich besonders in der Groß- und Kleinschreibung bemerkbar macht (z.B. S. 87: „prope domum Veterismontis versus Forum"). Wenn bei einem mehrzelligen Archiv von der Bedeutung des Kölner Stadtarchivs einfach von einem „sehr umfangreichen Urkunden- und Aktenbestand" die Rede ist (S. 11), mag dies auf fehlende Archiverfahrung des Geschichtsstudenten zurückzuführen sein. Auch spricht Steinwascher auf den Seiten 12–14 geradezu irreführend von „Schreinsurkunden" (gemeint sind i.d.R. die Einträge in Schreinskarten und Schreinsbüchern). Vielleicht hätte die Benutzung des grundlegenden Aufsatzes von Konrad Beyerle in der ZSRG, Germ. Abt. 51 (1931) S. 318–509 – im Literaturverzeichnis nicht angeführt – zu einem besseren Verständnis des Kölner Schreinswesens führen können. Nicht ausgewertet wurde der sehr viele Schreinsurkunden enthaltende Bestand des Pfarrarchivs St. Columba, der im Stadtarchiv Köln deponiert ist. So bleibt es offen, was es mit dem Verkauf einer auf dem Neumarkt gelegenen Wohnung nebst Hofstatt des Klosters St. Thomas im Jahre 1237 (ebenda, Urk. 2), dem Hovener Verkauf eines Erbzinses aus Wohnungen auf dem Steinweg im Jahre 1249 (ebenda, Urk. 15) und der Vererbpachtung eines Hauses in der Schildergasse durch Hoven im Jahre 1330 (ebenda, Urk. 492) auf sich hat. Der Verfasser gesteht freimütig, die Archive der Abteien Wörschweiler, Gevelsberg, Roermond und St. Thomas nicht benutzt zu haben (S. 13). Das scheint mir ein zu großes Zugeständnis an die Arbeitsökonomie zu sein. Einsichtig wird ein solches Verfahren nur, wenn man deutlich macht, daß – wie im Falle Wörschweiler – nur noch Trümmer des alten Archivs vorhanden sind. In der Einleitung spielt der Verfasser u.a. auf das Kloster Mechtern an, ohne dieses zu nennen; die zugehörige Anmerkung verweist auf ein Kapitel IX,5, das aber gar nicht existiert; Mechtern selbst erscheint aber auch nicht im Index. Ärgerlich ist, daß Steinwascher die Karte der Zisterzienserklöster aus M. Cocheril, Dictionnaire des Monastères Cisterciens (1976) unkorrigiert übernommen hat. Durch eine Verwechslung der Signaturen werden alle Männerklöster zu Frauenklöstern und umgekehrt. Viele Ortsnamen sind dort falsch geschrieben (z.B. Langvarden statt Langwaden, bei Steinwascher mit zusätzlicher falscher Variante Langwarden). Dalheim fehlt in der Karte, das Zisterzienserinnenkloster St. Katharinen bei Linz erscheint als „Katarinenberg" südlich von Koblenz auf der linken Rheinseite (!), Machern ist auf die rechte Moselseite gerutscht. Ähnliche Fehler, die wir nicht überbewerten wollen, finden sich

auch im Text; einiges davon ist vielleicht auf die eingangs erwähnte Unbekümmertheit und mangelnde Vertrautheit mit kölnischen und rheinischen Verhältnissen zurückzuführen. Dem stehen die oben herausgestellten Vorzüge entgegen, welche den Gesamteindruck dieser inhaltsreichen und durchaus gelungenen Untersuchung bestimmen.

Köln *Toni Diederich*

Anläßlich des 1980 in Credition (Devon) begangenen Bonifatiusjubiläums hat der Fachbereich Geschichte der Universität von Exeter eine Vorlesungsreihe veranstaltet, deren Veröffentlichung leider unter einem etwas reißerisch aufgemachten, in seiner behaupteten Absolutheit historiographisch kaum objektivierbaren und insofern zur sachlichen Solidität der einzelnen Beiträge deutlich kontrastierenden Titel erschienen ist: The greatest Englishman. Essays on St. Boniface and the Church of Credition, ed. by Timothy Reuter, Exeter (The Paternoster Press) 1980, 140 S., £ 6,00). Das zeitgeschichtliche englische Umfeld des Bonifatius nach seinen politischen, sozialen und kulturellen Aspekten stellt *Frank Barlow* dar *(The English background:* 11–29). Der Doppelsinn von „letters" als Bildung und Briefschaften bestimmt den sachlichen Umfang des Beitrags von *George Greenaway (Saint Boniface as a man of letters:* 31–46); er geht einmal dem bildungsgeschichtlichen Hintergrund Winfrids und seiner Rolle als Bildungsvermittlers im größeren Rahmen des zeitgenössischen angelsächsischen Kultureinflusses auf den Kontinent nach und stellt zum anderen seinen Briefwechsel in seinem geistig-geistlichen Profil vor. Innerhalb der Geschichte des Mönchtums sucht *Christopher Holdsworth* die Stellung des Bonifatius als Vertreter einer Mischregelobservanz mit wachsender Tendenz zur Höhergewichtung der Benediktregel näher zu bestimmen *(Saint Boniface the monk:* 47–68). Einen ausgezeichneten Überblick über die kontinentale Wirksamkeit des Bonifatius und ihre historiographische Wertung nach dem derzeitigen Forschungsstand gibt der Herausgeber selbst *(Thimothy Reuter, Saint Boniface and Europe:* 69–94). Aus dem Thema Bonifatius heraus fällt der letzte Beitrag des Bandes von *Nicholas Orme,* zumal der Verf. auch eine berechtigte Zurückhaltung gegenüber der erst im 14. Jh. aufkommenden Tradition von Crediton als dem Geburtsort Winfrids zeigt; er bringt eine materialreiche Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Geschichte der ehemaligen Kathedral- und späteren (ab 1050) Stifts- und Pfarrkirche von Crediton *(The Church in Crediton from Saint Boniface to the Reformation:* 95–131). Der Veranschaulichung dienen eine Europakarte mit den Reisewegen des Bonifatius (auf dem Vorsatz) und eine Karte seines ostfränkischen Wirkungsfeldes (auf dem Hintersatz). Zur Erschließung trägt ein Register der Personen-, Orts- und Völkernamen bei.

Lohmar *Knut Schäferdiek*

Otto der Große. Hg. v. Harald Zimmermann (Wege der Forschung 450). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1976, VI und 457 S., DM 75.– (DM 43.– für Mitglieder).

Der nicht gerade leichten Aufgabe, nach einer Flut von Veröffentlichungen zum Millenium der Kaiserkrönung aus dem Jahre 1962 einen Sammelband in der bewährten Reihe über Otto d. Gr. zusammenzustellen, auf daß „die lesende Reflexion alter ‚Wege der Forschung' auf neue Wege der Wahrheitsfindung" (S. 8) führe, ist der Herausgeber in einleuchtender Weise gerecht geworden, indem er auf bereits nachgedruckte Studien verzichtet und die schon im 178. Band der gleichen Reihe berücksichtigte Königswahl von 936 außer Betracht gelassen hat. Einen willkommenen Ausgleich für das notwendigerweise eklektische Verfahren bietet ein von Albrecht Sellen zusammengestelltes Verzeichnis der ausdrücklich Otto I. betreffenden Literatur seit 936, dem Millenium der Königskrönung, das, nach Erscheinungsjahren geordnet, im Sinne der Schriftenreihe den Gang der Forschung zu überblicken erlaubt.

Von den Jubiläumsbeiträgen aus dem Jahre 1962 haben diejenigen Herbert Grundmanns („Betrachtungen zur Kaiserkrönung Ottos I.") und Leo Santifallers („Otto I., das Imperium und Europa") Aufnahme gefunden. Auch der Aufsatz von Hagen Keller, Das Kaisertum Ottos des Großen im Verständnis seiner Zeit (1964), ist durch das Millenium angeregt worden. Hartmut Hoffmann („Zur Geschichte Ottos des Großen", 1972) setzt sich hauptsächlich mit der in WdF 178 nachgedruckten Abhandlung Karl Schmids über „Die Thronfolge Ottos des Großen" auseinander, daneben mit der Annahme eines „imperialen Königtums" vor 962, dem Thema der Studien Kurt-Ulrich Jäschkes (1964) und Edmund E. Stengels (1966), das auch in dem genannten Aufsatz von Hagen Keller erörtert wird. Über „Die ‚heilige und Generalsynode' des Jahres 948" handelt Horst Fuhrmann in einem Kapitel seines Beitrages „Die Synoden von Ingelheim" zum Sammelband „Ingelheim am Rhein" (1964). Mit dem Aufstand Liudolfs befassen sich Gunther Wolf (1963) und Helmut Naumann (1964). Walter Ullmann, The Origins of the Ottonianum (1953), wurde von Gisela Umenhof übersetzt („Die Entstehung des Ottonianum"). „Parteiungen und Papstwahlen in Rom zur Zeit Kaiser Otto des Großen" ist schließlich der Titel einer eigenen Arbeit des Herausgebers.

Angesichts der von Walther Kienast nachgewiesenen Gleichung Magnus = der Ältere" (HZ 205, 1967) begründet der Herausgeber in der Einleitung den Titel des Bandes mit einem Überblick über die historiographische Geschichte der Bezeichnung Ottos I. als des Großen. In der Tat ist die Geschichtsschreibung für Gebrauch und Rechtfertigung, gegebenenfalls für die Revision des panegyrischen Beinamens die maßgebende Instanz. Am Anfang steht das aus der Intitulatio Karls d. Gr. rezipierte Ehrenprädikat magnus (et invictissimus) in der Signumzeile Ottos I., das auch nach Kienast „der Große" bedeutet, aber nicht die alleinige Wurzel des erst später fest werdenden Beinamens bildet. In der Geschichtsschreibung setzt eine entsprechende Wertung schon bei Ottos Zeitgenossen ein. Hinzufügen lassen sich zwei urkundliche Zeugnisse: Papst Johannes XIII. rühmte 967 Otto I. als omnium augustorum augustissimus imperator, der als tercius (!) post Constantinum die römische Kirche erhöht habe, im Magdeburger Entwurf einer Papsturkunde aus der Zeit um 1000 heißt Otto I., primus et maximus Ottonum (UB Erzstift Magdeburg Nr. 52 und 130).

Marburg *Helmut Beumann*

Jürgen Ziese: Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100) (= Päpste und Papsttum Bd. 20). Stuttgart (Hiersemann) 1982. 307 S., Ln. Einzelpreis 160.– DM, Serienpreis 138.– DM.

Ziese, dessen Dissertation (angefertigt 1968, veröffentlicht 1972) sich bereits mit einer Thematik aus der Zeit des Investiturstreites beschäftigte, bleibt mit seiner jetzt vorliegenden Habilitationsschrift im gleichen Zeitraum. Wie aus der Einleitung zu seinem Buch hervorgeht, greift der Verf. bei seiner Monographie über Wibert von Ravenna nicht auf ungedruckte Archivalien zurück. Er arbeitet das gedruckte Material auf mit dem Ziel, ein dem heutigen Forschungsstand entsprechendes Gesamtbild des Gegenpapstes zu erstellen und damit die einzige gedruckte Biographie Wiberts von Otto Köhncke (1888) zu überholen; die ungedruckte Wiener Dissertation von Peter Geza Fischer zum gleichen Thema (1970) bietet in der Tat keine neuen Ansätze sondern nur eine Zusammenfassung der Literatur, so daß der Verf. sich zu Recht nicht mit ihr auseinandersetzt. Die Rezensentin hat unabhängig von und zeitlich parallel zu Ziese die Tätigkeit und Stellung Wiberts als Erzbischof von Ravenna aufgrund der ungedruckten Archivalien in Ravenna aufgearbeitet. Daß sich von dieser Grundlage und Perspektive her teilweise andere Erkenntnisse und Einschätzungen ergaben, soll in dieser Rezension nicht thematisiert werden. Hier geht es nur darum, die von Ziese auf seiner Materialgrundlage gewonnenen Ergebnisse herauszustellen und zu werten.

Die Anlage des Buches löst sich gegenüber Köhncke und Fischer von der Zwei-Gliederung in eine chronologisch geordnete Zusammentragung der Nachrichten über den Lebenslauf Wiberts und eine Übersicht über seinen Obödienzbereich. Ziese hält das

biographisch-chronologische Gliederungsprinzip durch und ordnet die spärlichen Hinweise auf besondere Anstrengungen oder Erfolge Wiberts hinsichtlich seiner Obödienz dem jeweiligen Zeitraum seines Lebens zu. Vom Ansatz her ist dies richtig, da eine Biographie ja die Entwicklung der Person und ihrer Tätigkeiten zueinander in Beziehung setzen sollte, doch führt das Gestaltungsprinzip hier dazu, daß kritische Anmerkungen zur chronologischen Einordnung von Tätigkeiten (bzw. von Dokumenten, die über diese Aufschluß geben, z.B. die Ausführungen S. 188 f., 192 ff.) in die Biographie eingefügt werden, wo sie nicht nur Lesbarkeit und Übersicht erschweren, sondern auch Gefahr laufen, als Ergebnisse kritischer Aufarbeitung übersehen zu werden. Ziese selbst hat diesen Mangel offenbar empfunden, wie sich aus dem Schlußsatz seiner Einleitung ergibt.

Das Bemühen des Verf.'s, sich von der Perspektive „ex eventu", der Beurteilung Wiberts vom Erfolg der gregorianischen Reform her, zu lösen, hat besonders in Kap. IV, das sich mit dem Lebensabschnitt Wiberts von 1078 bis 1085 befaßt, Früchte getragen.

Nach diesen Bemerkungen zum Neuansatz bei Gliederung und Perspektive des Buches seien nun die neuen Einzelergebnisse des Verf.'s zusammengetragen.

1. Ziese untersucht die Zeugnisse für das Verhältnis zwischen Gregor VII. und Wibert in den Jahren 1075–1078 und kommt – gegen Borino – zu dem Ergebnis, daß der Bruch erst auf 1078, nicht schon auf 1076 zu datieren sei. Zu den Quellenzeugnissen – hauptsächlich aus dem Register Gregors VII. –, die seiner Argumentation zugrunde liegen, ist Gregors Brief vom Okt. 1078 (Reg. VIII,12) hinzuzufügen, in dem Wiberts Exkommunikation als drei Jahre früher erfolgt bezeichnet wird: also 1078.

2. Zurecht vollzieht Ziese eine Uminterpretation der Brixener Vorgänge von 1080. In sorgfältiger Analyse des Brixener Synodaldekrets und anderer Zeugnisse kommt er zu dem Ergebnis, daß in Brixen nicht eine Papstneuwahl stattgefunden habe, sondern lediglich ein Kandidat für eine Wahl in Aussicht genommen worden sei. Von der Analyse der Ravennater Archivalien her bin ich zu einer entsprechenden Uminterpretation der Brixener Vorgänge gekommen.

3. Ziese reiht Wiberts undatiertes Synodalschreiben, für das die bisherige Forschung 1089 als Entstehungsjahr annimmt, zu 1091/92 ein. Seine Begründung für diese Umdatierung, aus zeitlichen Gründen müsse man Wiberts längsten Romaufenthalt als Entstehungszeit des Schreibens annehmen, ist freilich auch nicht überzeugender als die Argumente der bisherigen Forschung für 1089, da wir einerseits über Wiberts Itinerar nur lückenhaft informiert sind, und andererseits eine Synode Wiberts nicht unbedingt permanent getagt haben muß, zumindest kurze Abwesenheiten Wiberts von Rom zuließe. Zieses Summierung der Synodalbeschlüsse und sein Vergleich des Synodaldekrets Wiberts mit dem der Synode Alexanders II. von 1063 hinsichtlich der Verwandtenehen, sowie Urbans II. Synode von Melfi 1089 hinsichtlich der Zölibatsbestimmungen ist neben der neuen Einschätzung der Brixener Synode einer der positivsten Erträge der Arbeit, der die Schlußfolgerung des Verf.'s, Wibert sei ein gemäßigter Reformer gewesen, vorbereitet.

4. Ziese ordnet auch Wiberts Urkunden für seine Domgeistlichkeit in Ravenna von 1081 und 1093 richtig in diese Perspektive – gemäßigter Reformer – ein. Nur zeigt sich bei der Behandlung dieser Frage der Mangel, daß der Verf. nur mit gedrucktem Material arbeitet und die Ravennater Hintergründe kaum berücksichtigt.

Soweit die Positiva des Buches. Es folgen einige kritische Anmerkungen.

Was Ziese zur Anhängerschaft Wiberts und zu seinem Obödienzbereich zusammenträgt, ist nicht neu. Das gilt auch für den verhältnismäßig umfangreich behandelten skandinavischen Raum. Besonders in dem dieser Frage gewidmeten Kapitel „Ausweitung des Wirkungskreises" fällt die Redundanz von Formulierungen auf (Beispiel S. 170: „Die russische Kirche war als Metropolie von Kiew spätestens seit 1037/39 dem Patriarchen von Konstantinopel offiziell unterstellt, aber die völlige Unsicherheit, die über die vorausgegangene Bindung und Organisationsform der russischen Kirche besteht, läßt eine Unklarheit der Quellen über ihren hierarchischen Status erkennen, die auf eine erhebliche Undeutlichkeit der tatsächlichen Verhältnisse hinweist."). Für

Wiberts Rückhalt in den verschiedenen ordines der cardinales und seine Ernennungen von Gegenkardinälen stützt Ziese sich auf die Ergebnisse von Hüls und gibt diese nur sehr knapp wieder (S. 99–107). Vergeblich sucht man in dem Buch eine zusammenfassende Information über die Ansätze zur Organisation der päpstlichen Amtstätigkeiten, z.B. Erläuterungen zum päpstlichen Kanzleiwesen Wiberts und eine kommentierte Übersicht zu seinen Legaten. Das Material zu diesen Fragen ist, dies sei zugegeben, nicht umfangreich, aber einige zusammenfassende Aussagen, die das Bild der päpstlichen Amtstätigkeit Wiberts deutlicher gemacht hätten, läßt es schon zu. Was Ziese schließlich über einen so wichtigen Vertrauten Wiberts wie Wido von Ferrara sagt, bleibt ganz konventionell.

Überhaupt gewinnt die Person Wiberts in der Darstellung, die doch als Biographie angelegt ist, keine Konturen. Hinsichtlich der Herkunft übernimmt Ziese ungeprüft die Angaben von Köhncke und Fabbi. Um ein Bild von Ausbildung und Wissensstand Wiberts zu gewinnen, nutzt Ziese die in Äußerungen Wiberts zitierten auctoritates und die beiden Briefe an Lanfranc von Canterbury – an sich ein interessanter Ansatz, der aber hier wegen der geringen Zahl der Zeugnisse nicht recht ergiebig ist. Die verschiedenen Äußerungen von Zeitgenossen zu Fähigkeiten und Eigenschaften der Person, die durchaus nicht alle topischen Charakter haben (z.B. Wido von Ferrara, Landulph von Mailand), berücksichtigt Ziese nicht. Da die besonderen Voraussetzungen in der Metropole Ravenna (S. 30–34), wie überhaupt der ganze Aspekt der Ravennater Tätigkeit Wiberts nur gestreift werden, kommen auch die gefälschten Investiturprivilegien und die Streitschrift des Petrus Crassus, die von der Forschung mit Wibert in Verbindung gebracht wurden, nicht zur Sprache; dies ist allerdings im Rahmen der auf das Gegenpapsttum eingeengten Thematik konsequent.

Die von Ziese intendierte Biographie ist die eines Teils der Person Wiberts – des Gegenpapstes –. Sie arbeitet bisherige Forschungsergebnisse auf und kommt besonders bei der Analyse der Synoden von Brixen 1080 und von Rom, bisher datiert auf 1089, von Ziese umdatiert auf 1091/92, zu, wie ich meine, für die Einschätzung des gesamten Investiturstreites wichtigen Ergebnissen. Ein Mangel des Buches ist die zu geringe Erhellung des Kreises der Anhänger und Vertrauten. Jeder Mediävist weiß, wie problematisch der biographische Ansatz ist. Umso selbstverständlicher sollte es sein, wenn schon ein solcher Ansatz gewählt wird, den Blick auf das Umfeld und nicht nur auf den „Einzelkämpfer" zu richten.

Einige Bemerkungen zur äußeren Präsentation des Buches seien angefügt. Druckbild und Verarbeitung sind zu loben. Die Anzahl der Setzfehler hätte geringer gehalten werden können. Dem Band ist ein gutes Literaturverzeichnis und, soweit Stichproben ergaben, ein zuverlässiges Orts- und Personennamenregister beigegeben. Die pompöse Aufmachung des Einbandes, – aber das gilt natürlich für die gesamte Reihe –, ist freilich Geschmackssache. Einzelkäufer werden sicher vor dem hohen Preis zurückschrecken.

Bonn *Ingrid Heidrich*

Eckart Greifenstein: Der Hiob-Traktat des Marquard von Lindau. Überlieferung, Untersuchung und kritische Textausgabe. München/Zürich: Artemis Verlag 1979 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters Bd. 68).

Dieses Buch ist dem Rezensenten im Frühjahr 1982 zugegangen. Zur gleichen Zeit erschien die ausführliche und grundlegende Besprechung durch Nigel F. Palmer (in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 104, 1982, S. 157–164). Jede weitere Beschäftigung mit dem Buch muß unter dem Eindruck der Ausführungen Palmers stehen. Es sei daher hier von vornherein auf Palmer verwiesen; hier soll die Arbeit Greifensteins nur noch kurz vorgestellt werden.

Gegenstand des Buches, das auf eine Münchener Dissertation aus dem Jahre 1973 zurückgeht und für die Drucklegung 1979 nur „geringfügig überarbeitet" wurde (S. V),

ist ein weniger bekannter Traktat Marquards von Lindau. Dieser Text besteht aus zwei Teilen: Der erste, ein „allegorischer Teil", geht aus von Cant. 8,6 *(Fortis est ut mors dilectio)* und „bietet eine Auslegung des Schrifttextes (Buch Hiob, Kap. 1,1 bis 13,5 . . .)" (S. 110); der zweite Teil mit dem Thema *Nec reprehendit me cor meum in omni vita mea* (Jb 27,6) kommentiert zunächst Hiobs Leiden systematisch und dann in der Abfolge des Bibeltextes; aufgrund des Befundes in einigen Handschriften gliedert Greifenstein diesen zweiten Teil in zwei eigene Abschnitte, obwohl er feststellen muß, daß sich der dritte in den meisten Handschriften „übergangslos an den 2. Teil anschließt" (S. 111).

Greifenstein geht gleich medias in res: Ohne jede Einführung beginnt er mit der Vorstellung der Textzeugen, davon zwei lateinische Handschriften mit verschiedenen Fassungen und 26 deutsche. In erster Linie werden der Inhalt der Handschriften geboten und knappe kodikologische Angaben gemacht. Die Hinweise auf den Schriftdialekt sind in sich inhomogen (z.B.: „elsässisch" zu Str_2, aber „niederalemannisch" zu N; „nordostschweizerisch" zu Sang, indes bloß „alemannisch" zu Ka oder He, dann wieder „hochalemannisch" zu M_3) und dürften kaum auf Autopsie, sondern auf Angaben in der Literatur beruhen. Untersuchungen zum Schreibstoff (etwa der Wasserzeichen) fehlen ganz, was sich vor allem bei der Handschrift Str_1 negativ auswirkt.

Darauf folgt eine Charakterisierung der Überlieferung nach geographischen Gesichtspunkten und nach der Gebrauchsfunktion der Handschriften. Greifenstein ordnet die Überlieferungsträger den einzelnen Kustodien der Oberdeutschen Franziskanerprovinz zu. So bestechend zunächst dieser Gedanke sein mag, fragt man sich doch nach dessen Sinn, wenn Greifenstein selbst feststellt, daß der „Anteil der Franziskanerklöster . . . gering" ist (S. 109) und der Text von anderen Publikumskreisen rezipiert wurde. Ebenso ist der Versuch, die Entstehung des Traktats zu rekonstruieren, als mißglückt zu bezeichnen (vgl. dazu die wichtigen Bemerkungen von Palmer).

Die „Analyse des Hiobtraktats" (S. 131 ff.) beschäftigt sich mit der Gattungsproblematik und betont zu Recht „daß eine schematische Bezeichnung eines geistlichen Stückes als Traktat, Predigt, Quaestio usw. nicht nur von der feststellbaren Vermischung der Formelemente her, sondern auch vom Bewußtsein des Zeitalters von solchen Texten aus nicht angebracht ist" (S. 137); das Werk Marquards ist wohl am ehesten als „Lesepredigt" zu bezeichnen und trifft sich so in seiner Funktion mit vielen anderen Texten; daß gerade dialogische Elemente dieser Feststellung nicht widersprechen, zeigen zahlreiche mittelalterliche Predigten sowie Exemplare anderer Gattungen (vgl. dazu auch Werner Williams-Krapp: Überlieferung und Gattung. Tübingen 1980).

Die Ausgabe des deutschen Textes ist im wesentlichen verläßlich (eine Reihe von kleineren Fehlern vermerkt Palmer S. 160 f.). Allerdings schmälert die Entscheidung, für den ersten Teil die Handschrift R, für den zweiten Str_1 als Leithandschrift zu wählen, den Wert der Edition für einläßlichere Analysen des Textes. Hier wie bei der schon erwähnten Behandlung der Entstehung des Traktats wirkt sich nachteilig aus, daß die Handschriften kodikologisch nicht ausreichend untersucht worden sind. Möglicherweise hätte das Wasserzeichen bzw. hätten die Wasserzeichen in Str_1 die Frühdatierung auf 1406 verhindert. Dann hätte es auch nicht nahegelegen, anzunehmen, daß der erste Teil des Traktats erst später entstanden sei, weil die älteste Handschrift ihn nicht enthält.

Völlig revidiert werden muß die Annahme, daß der lateinische Text in M_1 eine „Art Konzept" (S. 112) sei, das sich „durch größere Knappheit ... und schematische Verkürzung der einzelnen Gliederungspunkte" auszeichne (S. 113). Vielmehr sind beide lateinischen Fassungen Übersetzungen aus dem Deutschen. Dies erweist sich aufgrund von Übersetzungsfehlern, aufgrund der Tatsache, daß im deutschen Text manche Bibelstelle genauer zitiert wird als im lateinischen, ja daß an manchen Stellen, im Gegensatz zum deutschen Original, Bibelzitate fehlen. Der lateinische Text in M_1 soll einerseits als Grundlage für volkssprachliche Predigten dienen, andererseits auch lateinische Populartheologie sein (vgl. zum Ganzen: N. F. Palmer: Der Hiob-Traktat Marquards von Lindau in lateinischer Überlieferung. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 104, 1982, S. 48–83; mit einer Edition des lateinischen Textes aus M_1).

Über die spezielle Funktion des lateinischen Textes in Br, einer Breslauer Handschrift, die möglicherweise in einem Franziskanerkloster entstanden ist und neben Werken Marquards solche von Papst Clemens VI. und Bonaventura sowie die Regula bullata der Franziskaner enthält, wird noch nachzudenken sein (zu dieser Hs. wäre als Literatur nachzutragen: K. Eßer / R. Oliger: La tradition manuscrite des Opuscules de saint François d'Assise. Rome 1972 [= Subsidia scientifica franciscalia 3]).

Würzburg *Norbert Richard Wolf*

Etienne Delaruelle, l'Idée de croisade au moyen âge. Torino 1980. XII und 292 S.

1935, zur selben Zeit als „Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens" des unvergessenen Carl Erdmann erschien, legte Delaruelle seine thèse „Sur la formation de l'idée de croisade" vor, die 1941 veröffentlicht wurde. Ihr anastatischer Neudruck 1980 erscheint mit anderen Arbeiten desselben Themas von 1941–1970. D. weist den Gedanken des ‚heiligen Krieges' zuerst bei Karl dem Großen nach – den Begriff ‚Kreuzzug' gibt es im Lateinischen nicht. Die Christenheit unter dem Kaiser als weltlichem Haupt wird aufgerufen, gegen die Feinde des Glaubens zu kämpfen, wenn es nicht gelingt, sie zu bekehren: die Helden der Bibel von Moses bis David und Iudas Makkabaeus sind Vorbilder. Doch beschränkt man sich auf den Occident: den Einfall der Mauren in Spanien, die Bedrohung durch die heidnischen Sachsen im Norden. – Nach dem Zerfall des Karolingerreiches sind es die Päpste, vornehmlich Johann VIII., die zum Kampf gegen die Bedrohung Italiens durch die Sarrazenen aufrufen und nun auch den gefallenen Kriegern – wie einst den Märtyrern – Vergebung ihrer Sünden und ewigen Lohn verheißen. – Im 10./11. Jahrhundert bildet sich der Stand des miles christianus im Kampf gegen räuberische Nachbarn und zum Schutz der Hilflosen und der Kirchen und mit ihrem Segen. Die treuga-dei-Gebote begrenzen die lokalen Fehden auf wenige Tage der Woche. Cluny mit umfangreichem Besitz in Spanien unterstützt die Friedensbewegung und die Reconquista mit seiner Fürbitte. – Zu den umfassenden Kirchenreformplänen Gregors VII. gehören die Aufrufe, dem bedrängten, wenn auch schismatischen Byzanz zu helfen und damit alle christlichen Kirchen zu einen. Erst sein Nachfolger Urban II. führt die von Gregor nur angedeutete Absicht eines eigentlichen Kreuzzuges durch. – In einer Arbeit von 1953/54 zeigt D., wie Urban auf Hilferufe des byzantinischen Kaisers antwortend die Gläubigen aufruft, Frieden untereinander haltend unter dem Kreuz Christi nach Jerusalem zu ziehen, um die Christen dort und das Heilige Grab zu befreien. Die höchst weltlichen Motive zum 1. Kreuzzug und ihre Auswirkungen sind nicht vergessen; (auch Prawer hat den religiösen Charakter des 1. Kreuzzugs betont). – Eine Arbeit von 1963 über den Kreuzzugsgedanken in der Literatur von Cluny und Moissac beweist überzeugend, daß die Spiritualität von Cluny und ihrem Tochterkloster eine andere ist als die dem Kreuz und dem Tod zugewendete Geisteshaltung der ersten Kreuzfahrer. – Der 2. Kreuzzug bietet andere und sehr verschiedenartige Aspekte einer veränderten Welt: la croisade mystique des heiligen Bernhard neben den politischen und strategischen Plänen der Fürsten und Ludwigs VII., Feld für Heldentaten kühner Ritter und Troubadours. – Der ‚heilige Krieg' gegen die Albigenser (Arbeit von 1963) ist nur scheinbar ein Kreuzzug; nicht das Heilige Land ist das Ziel; nicht eschatologische Vorstellungen bewegen eine Menge aller sozialen Schichten; nicht die Bibel und ihre Helden sind Vorbild. Die Gleichheit ist äußerlich: Kreuz am Gewand, Sündenablaß und ein Legat als Führer. Der Befehl des Papstes, die Häretiker zu bekehren oder zu vernichten, begünstigt das Verlangen der Krieger aus Nordfrankreich nach Beute und Landgewinn. – Ludwig IX., der mit seinem 1. Kreuzzug noch einmal die Pläne von 1096 zu erfüllen sich bemüht, unternimmt seinen 2. als Missionar, im Gegensatz zu Innozenz IV., der mit seinem ‚heiligen Krieg' gegen Friedrich II. die Idee des Kreuzzugs mißbraucht. Der Kinderkreuzzug, vielleicht die reinste Verkörperung der Kreuzzugsidee, als Zug der Unschuldigen, scheitert. – Es folgen vier Aufsätze aus den Cahiers de Fanjeaux 4.: 1. In den Liedern der Troubadours werden die Kreuz-

züge kritisiert; Frauen beklagen die Kriegsfahrt ihrer Männer; Unordnung entsteht in der Heimat; der Papst habe Jerusalem nach seiner Eroberung vergessen; der Albigenserkrieg erscheint als falsa croisada; an die alte Zeit wird erinnert, da die Geistlichkeit zum Frieden aufrief, nicht zum Krieg wie derzeit. – 2. Die Kirchen der wenig bekannten Ritter-Heiligen liegen meist auf der Pilgerstraße nach Compostella. Bekannt ist Saint-Sernin nach seiner Kirche in Toulouse und der spätere Bischof, Ritter Bertrand de Comminges. – 3. Ein enger Zusammenhang besteht zwischen der ‚Gottesfriedensbewegung', nicht zu verwechseln mit der treuga dei und den Kreuzzügen. Hier wie dort vereinigt sich eine Bruderschaft, für den Frieden wie zum Zuge ins Heilige Land. Abgaben werden hier und da erhoben und Söldner in Dienst gestellt. Auch Häresie ist ein geistlicher wie sozialer Friedensbruch. Der Kreuzzugsgedanke hat sich vom 11. zum 13. Jahrhundert gewandelt: aus einer religiösen Volksbewegung wird ein von der Kirche organisierter, von Fürsten geführter, von Söldnern bestrittener Feldzug. Die Hierarchie hat über die Laienwelt gesiegt, doch jetzt, zuerst im Albigenserkrieg, tritt der Missionar neben den Krieger. (Es war eine traurige Verkennung der Absichten des Dominikus, aus Dominikanern Ketzerrichter zu machen.) Der Pilgerstrom der frühen Jahre hat zugenommen. Die ‚chanson de la croisade' über den Albigenser-Kreuzzug zeigt, wie eng die Bemühungen um den Frieden und dieser Kreuzzug miteinander verbunden sind. – 4. Templer und Johanniter haben keine Rolle im Albigenserkrieg gespielt. Das feste Haus der Templer in Toulouse stand Simon de Monfort zur Verfügung. Beide Orden waren im Occident Landbesitzer und nach dem Wunsch ihrer adligen Gönner nicht mit Waffen, nicht einmal zu ihrer eigenen Verteidigung ausgerüstet. Ihre enge Verbundenheit mit den nicht unbedingt kirchentreuen einheimischen Adligen diente diesen als Nachweis ihrer Rechtgläubigkeit. „Vom Kreuzzug zur Universität" (Cahiers de Fanjeaux 5, 1970) ist ein merkwürdiges Thema; es entspricht D.'s Untersuchungen über die Wandlungen der Mentalität. Der Ruhm der ritterlichen Tugenden war verblaßt. Dominikus hatte für die Häretiker die Predigt, für die Geistlichkeit wegen ihrer Unwissenheit die Lehre verlangt. Es sind andere baccalarii als die Knappen früherer Jahrhunderte, die sich in Toulouse seit 1229 um das ‚studium' der Dominikaner versammeln. Sie bilden, als Jahrzehnte später die eigentliche Universität zu wirken beginnt, eine neue Gemeinschaft aus Adligen und Bürgern, einen neuen Stand der ‚Gebildeten'.

Auch die älteren Arbeiten D.'s haben, hier mit einem Vorwort von Jean Richard vereint, wegen ihrer aus den Quellen schöpfenden Untersuchungen zur jeweiligen Mentalität gerade wegen dieses Themas für die französische und deutsche Mittelalter-Forschung nichts an Aktualität verloren.

Heidelberg *Marie Luise Bulst-Thiele*

Arnulf Vagedes, Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. 2 Teile; Teil I: Text, II: Anmerkungen. [Paderborner Theologische Studien, Band 11]. Paderborn: Schöningh, 1981. xlv + 451 pp., xxvi + 423 pp.

The clash of Cusa and Panormitanus over the relationship of council and pope brought together many themes and strands. Panormitanus stood at the end of the medieval canonistic tradition; Cusa was already part of the new humanist movement after his own early training in law. Both were not writing theoretically but on an ad hoc basis to serve political ends. Neither was completely free to say what he thought. P. had to serve the interests of his master, the king of Aragon, and Cusa too served the causes of his patrons, first an aspirant for the see at Trier, then Eugenius IV. Moreover each did not want to appear to be radical but rather to interpret in a proper sense what had been written and said on disputed points by earlier saints, canonists, councils and popes, or even by themselves. The outside and purely secular world intruded into their debates: the fighting in Bohemia and France, the threats of the Turks to Constantinople, Aragonese and French interests in Sicily, the death of Emperor Sigismund etc.

The two men were not always poles apart, for a good deal of what they taught was common ground. Very often it was the implication of a tenet or position that revealed the difference. It might seem to Cusa petty and obscurantist to dispute over where a council of union was to be held with the Greeks. Since when did the site determine the authority or nature of a council? But this question involved far more for P.; if the pope called the council and selected a site in his own territory, it would be his council and this involved ultimately the subordination of the council to papal authority. So too if the pope or delegates of the pope held by right (and not merely by conciliar election) the power to preside at the council, did not this also imply subordination of the council to papal authority, and so its agenda and authority would be limited to whatever he chose to allow it? Given the absolute abhorrence of the late medieval papacy to reform proposals, it is understandable that a major part of the Church objected to such a papalist interpretation of conciliar authority.

This study explores how these type of questions were articulated in the writings, sermons and addresses of two outstanding figures in the years 1431–1437. Both had to explicate their reading of *Haec Sancta* and what its teaching entailed. For Panormitanus *Haec Sancta* exacted obedience of all to the authority of the Church and in this sense involved a matter of belief. Moreover, it had been received by the Church in various ways of approval. In this the traditional concept of "receptio" played a major role and so for P. *Haec Sancta* was in accord with Scripture, tradition and the teachings of the past. Cusa did not want to reject *Haec Sancta* but had to minimize its impact. He chose to see it as only conditionally valid: that Constance was not truly a representative council at this stage, that the decree has to be understood in a traditional sense and from the context in which it was issued, i.e., an emergency situation. In the end, however, Cusa said that it was Basel that was misinterpreting *Haec Sancta* since they were using it to create schism in the Church which was obviously opposed to the intent of the decree.

The two writers addressed in some detail a number of other issues, e.g., inerrancy and what were the subject and objects of this property, the transfer of the council of Basel and whether this was merely a technical point, i.e., relocation, or a substantive decision on the authority to dissolve and dismiss councils. The issue of dissolution and the convocation of a new council at Ferrara was linked with Basel's response of a legal process leading up to its deposition of Eugenius IV, and so the two writers again argued their respective cases. Their positions were technical, intricate and highly nuanced; many pitfalls had to be avoided; thus a papalist view that no one could depose a pope raised questions. Had not Constance done just that in the case of the papal claimants? Also what did the Biblical injunction to "Tell it to the Church" involve?

This study presents the long and detailed arguments of the two men, places them in the context of earlier canonistic and theological tradition, sees them in the circumstances of the events and disputes of the decade 1431–1440, shows how later interpreters have examined and commented on this whole affair, and finally indicates how the disputes continue to today. It is not light reading for the arguments are finely honed and often technical but the reward is worth the effort in taking in this major study. At one point their disagreement came to an issue which deserves further reflection. The conciliar movement's shibboleth was union *and* reform. Cusa objected that in any final decision, unity took precedence over all else. From the perspective of political philosophy his stance was that a bad ruler was not as dangerous or harmful to society as were rebellious subjects. From ecclesiology this was expressed as: a Church that was united (one), even if unreformed, was always preferable to a reformed Church that was divided. In the generations that followed Constance and Basel this priority of unity legitimized an attitude in the Church that promoted uniformity and conformity while tolerating abuses, excessed and scandal. The Reformation in all its facets challenged that assumption of Cusa and the papalists. In various ways reformers of all different persuasions brought needed changes and reforms but also a divided Church. Today centuries later and after several generations of ecumenism the problem posed by Cusa and Panormitanus remains a critical one. How can the Church, the Christian Community, achieve

unity without sacrificing the positive achievements of reform? What does the call of and towards unity entail today? Can there truly be a reform that does not in some way involve a commitment to unity? What other justification can there be for any authority or authority figure in the Church other than as a promoter of unity, an instigator and promoter of reform? Finally only when so acting, can any person or institution truly be said to represent the whole Christian Community, the Church, and so share in and embody its authority in some sense. The debates of the two men some five centuries ago may have been heated and highly technical; in the end their efforts may have been fruitless, but the implications of their argument remain with us today as this excellent study amply demonstrates.

Fredonia *Thomas E. Morrissey*

Klaus Arnold. Niklashausen 1476. Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes. (Saecula spiritalia, hsg. v. D. Wuttke, Bd. 3). Baden-Baden: Valentin Koerner 1980, 385 S.

Die vorliegende Habilitationsschrift (Würzburg, Philos. Fak. II) umfaßt zwei Untersuchungen, eine über die Niklashauser Wallfahrt samt der Lehre des Hans Behem, zum andern Ausarbeitungen über die rechtliche, wirtschaftliche und soziale Struktur des Dorfes Niklashausen. Ein dritter Teil bringt Urkunden und andere, meist bereits gedruckte Quellen, von denen sich 72 auf den ersten und 55 auf den zweiten Teil beziehen.

Nach einer literaturkritischen Einleitung, die bereits hervorhebt, was an dem genannten Gegenstand schon untersucht war, bzw. neu untersucht werden mußte, beginnt die Darstellung mit dem Pauker (Pfeifer = Spielmann) von Niklashausen, denn „singuläre Bedeutung erlangte Niklashausen allein durch das Auftreten des ekstatischen Predigers Hans Behem" (S. 185). Die Persönlichkeit „bleibt voller Rätsel" (S. 89): spezielle Daten fehlen, außer, daß er leibeigener Bauer aus dem Dorf Helmstadt (zwischen Würzburg und Wertheim) und vielleicht Schafhirt war, der durch Wort und Lied auf das Volk wirkte und beim Volk beliebt war. Maßgebend sind seine Marienerscheinungen. Daher ist es fraglich, ob hinter ihm gegen die Kirche eingestellte Personen stehen konnten, wie Begharden oder Lollharden oder gar Pikarden und Hussiten. Es hat den Anschein, daß über den Pauker berichtende, zeitgenössische Verfasser keine Vorstellung von den genannten Gruppen hatten und verschiedene Namen für ein und dieselbe Erscheinung brauchten. Der Verfasser meint, daß die Laienpredigt allgemein verboten war. Die ekstatische Rede des Paukers ist mit hussitischen Quellen verglichen worden, seine sozialen Forderungen mit denen der Reformatio Sigismundi. Verf. spricht von einem „komplizierten theologischen Programm", obwohl ein solches über das Niveau eines Hirten hinausgegangen sein wird. Wenn er sich in die Rolle eines Messias hineingesteigert hat, dann trägt dieser doch mehr einen sozialrevolutionären als einen religiösen Charakter. Sein Aufruf gegen Kaiser und Adel als Bedrücker des Volkes stellt ihn auf den Weg des Aufruhrs. Das Charakteristische seiner Predigt, die ihn berechtigte, den Priestern zu sagen, „daß sie ketzer weren und ich keyner", scheint ausschließlich in seiner Marienfrömmigkeit zu liegen. Die Überlieferung der Verkündigung des Paukers ist zu gering, als daß ein deutliches Programm aus ihr entwickelt werden könnte. Im Mai 1476 aus einem Wallfahrtszug heraus verhaftet, der Ketzerei angeklagt, mußte „der Jüngling" verhört werden. Über Verhör und Zeugenaussagen ist nichts überliefert. Nur seine Weigerung zu widerrufen wird stark unterstrichen. Sie hätte ihm das Leben auch nicht erhalten. Zeugenaussagen und Aufzeichnungen der Notare genügten. Das Urteil stand von vornherein fest: der Pauker ist ein Ketzer! Als solcher ist er am 19. Juli 1476 in Würzburg verbrannt worden. Die Darstellung ist für diesen Gegenstand abschließend. Die zweite Studie liegt außerhalb unserer Betrachtung.

Münster *Robert Stupperich*

Jean-Claude Schmitt, Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults. Stuttgart (Klett-Cotta) 1982. 283 S.

Um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßte der Dominikaner und Inquisitor Etienne de Bourbon einen Traktat über den Heiligen Geist. Er veranschaulichte seine Abhandlung durch Beispiele (exempla). Bei der Sünde des Aberglaubens, der superstitio, gab der Theologe einen Vorfall wider, den er selbst in der Dombes bei Lyon erlebt hatte. Dort verehrten die Bauern einen heiligen Guinefort, der in Wirklichkeit ein Hund gewesen sein soll. Diesen hatte sein Herr, ein Adeliger, im Zorn erschlagen, weil er in Verdacht gekommen war, das Kind der Familie getötet zu haben; in Wirklichkeit hatte der Hund den Säugling vor einer Schlange gerettet. Der Hund wurde in einem Brunnen beigesetzt und mit Steinen zugedeckt; um das Grab pflanzte man einen Hain. Obwohl die Gegend später verödete und das Schloß zugrunde ging, hielt sich der Kult des heiligen Hundes bis in die Gegenwart des Dominikaners. Man brachte vor allem schwächliche Kinder dorthin, um mit Hilfe weiser Frauen durch Magie und robuste Methoden festzustellen, ob es sich nicht um einen Wechselbalg handle, der von den Dämonen den Eltern unterschoben worden war. Der Dominikaner erfuhr von alledem. Er zog in den Wald, ließ den Hund ausgraben und verbrennen, den Hain abholzen. Mit Hilfe der weltlichen Herrschaft versuchte er den Fortbestand der abergläubigen Praktiken zu verhindern. Erfolg hatte Etienne de Bourbon wenig. Wie der Verfasser nachweisen kann, wurden noch im 19. Jahrhundert kranke Kinder an die Stelle gebracht. Daß sich der Kult so lange halten konnte, mag auch damit zusammenhängen, daß der Wald relativ weit von den nächsten Pfarreien entfernt lag. Heute ist die Tradition erloschen.

Der Verfasser zeigt auch, daß das Legendenmotiv von dem zu Unrecht getöteten Hund im Abendland weit verbreitet war, und daß es sich auch in anderen Kulturkreisen (Afrika, Indien) nachweisen läßt. In einem weiteren Abschnitt (S. 123–164) verweist Schmitt auf einen anderen, einen (menschlichen) heiligen Guinefort. Dieser soll Ire gewesen und zur Zeit des Kaisers Diokletian in Oberitalien als Märtyrer hingerichtet worden sein. Schwerpunkte seiner Verehrung waren später die Gegend um Pavia und die Normandie. Angerufen wurde er bei Krankheiten. Überdies geht der Verfasser dem Problem „Hund und Heilige" nach (S. 190–204). Er zählt z.B. die Heiligen auf, die nach dem Biß eines Hundes angerufen wurden, verweist auf den heiligen Christophorus, dessen Bild mitunter einen Hundskopf trug usw.

Das Buch umfaßt (mit Register und Literaturverzeichnis) 283 Seiten. Nach der Lektüre fragt sich der Leser, was das Ganze eigentlich soll. Sicherlich, man ist dankbar für den erneuten Hinweis auf einen Bericht aus dem hohen Mittelalter, der aus eigener Anschauung und zuverlässig über magische Praktiken des Volkes berichtet. (Der Text des Etienne de Bourbon wurde schon 1719, 1846 und 1877 nach der Handschrift – Ms. lat. 15970 – in der Nationalbibliothek in Paris ediert.) Interessant ist auch der Nachweis, daß trotz des Einschreitens des Inquisitors der heilige Wald noch in der Neuzeit aufgesucht wurde. Doch wäre eine solche Darstellung mit bedeutend weniger Aufwand möglich gewesen. Um die Ergebnisse der Untersuchung mitzuteilen, hätte ein Druckbogen in einer Zeitschrift genügt.

Besonders bedauerlich ist, daß dem Verfasser jedes Verständnis für religiös-kirchliche Entwicklungen, Vorgänge und Intentionen abzugehen scheint. Er arbeitet mit Begriffen, die der damaligen Zeit nicht angemessen sind. Da ist von der „Bauernklasse" die Rede oder von einer „folkloristischen Kultur", die der „Gelehrtenkultur" entgegengesetzt gewesen sein soll. Dem Leser werden Sätze zugemutet, wie: „Gleichzeitig sicherte die Kontrolle der Schrift, das heißt des Wortes Gottes, der Kirche in einer zutiefst religiösen Gesellschaft ihre geistige Vormachtstellung und Ansprüche, die beträchtlich waren: die Kirche gab vor, allein den Weg des Heiles zu kennen, sie beanspruchte das Monopol im Dialog mit dem Jenseits, sie allein bestimmte, wer und was heilig war, etc. So stieß die Kleriker-Kultur natürlich oft mit der Volkskultur zusammen, die sich ebenfalls als christlich verstand, was auch immer die Ursprünge der Elemente, die sie in sich vereinigte, sein mochten. Sie war christlich, aber oft in Opposition zu den Normen der kirchlichen Kultur".

Dieser, mit hohem Selbstbewußtsein vorgetragene Versuch, alte, längst bekannte

Quellen unter neuen Aspekten (Mentalität des Volkes, soziale Entwicklungen) zu analysieren, überzeugt nicht. Der Verfasser, Assistenzprofessor an der Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris, scheint zu den Historikern im Umkreis der Zeitschrift „Annales – Economies, Societés, Civilisation" zu gehören. Sein Buch (1979 unter dem Titel „Le Saint Lévrier" in Paris erschienen) wurde zu keinem Brückenschlag zwischen den Vertretern der „Annales", die den frankophonen Raum weithin beherrschen, und der deutschen Forschung (vgl. Michael Erbe, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Erträge der Forschung 110. Darmstadt 1979).

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Reformation

Georges Chantraine S. J., Erasmus et Luther. Libre et serf arbitre. Etude historique et théologique, Collection „le sycomore", Série „horizon" Nr. 5, Ed. Lethielleux Paris / Presses Universitaires de Namur, Dessain et Tolra, Paris, 1981, XLVI + 503 Seiten.

G. Chantraine S.J., belgischer Herkunft, ist Professor für Kirchengeschichte und Dogmatik am *Institut d'études théologiques* in Brüssel. Die Arbeit bildet die überarbeitete Fassung der Dissertation, die er unter der Anleitung von H. Bouillard schrieb und mit der er 1978 am *Institut catholique de Paris* die Doktorwürde in Theologie erlangte.

Die Arbeit ist dem Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit gewidmet. In einer langen Einleitung (IX–XLVI) werden zunächst die Gründe dargelegt, die den Vf. dazu bewegen, dieses – wie man weiß, schon oft behandelte – Thema neu aufzugreifen. In einem ersten großen, *historischen* Teil (1–263) werden die Dokumente des Streites kommentiert, in chronologischer Reihenfolge, beginnend mit dem Briefwechsel und schließend mit einer ausführlichen Darstellung der zwei – in der Forschung oft wenig beachteten – *Hyperaspistes* des Erasmus (1526 und 1527). Der zweite, *theologische* Teil (265–440) unternimmt es, die wichtigsten Aspekte des Streites systematisch zu erarbeiten (Schrift und Tradition, Christologie, Freiheit und Unfreiheit, Prädestination und Notwendigkeit). Auf eine „conclusion générale" (441–456) folgen drei Anhänge (457–466: „Augustinismus, Ockhamismus und Luther"; Konkordanz zwischen der 36. Assertio und der Diatribè"; „Erasmus, Fisher und Morus"), eine Bibliographie (467–489) und ein Namenregister (490–500).

Die Darstellung der Gründe für die Arbeit in der Einleitung bildet zugleich eine Beurteilung der bisherigen Forschung zum Thema wie auch eine methodologische Vorüberlegung. Fünf Punkte werden vor allem als Beweggründe hervorgehoben. 1) Es ist zu überlegen, ob die Beurteilung des Streites nicht ganz neu wird, wenn man sich die Mühe macht, einmal ausführlich auf die *Hyperaspistes* des Erasmus einzugehen. Solange dieser Teil des Streites nicht aufgearbeitet ist, ist die ganze Sache noch nicht erledigt. 2) Trotz der vielen Literatur, die dem Streit gewidmet wurde, ist es immer noch nicht gelungen, die „positions centrales" der zwei Gegner genau zu erfassen. Dies muß aber versucht werden, weil es um ein fundamentales theologisches Thema geht, um das Mysterium Christi schlechthin. 3) In Hinsicht auf die Frage der Willensunfreiheit ist die Deutung Luthers auch in der protestantischen Forschung des letzten Jahrhunderts immer noch umstritten. 4) Diese Aspekte verknüpfen sich mit dem hermeneutischen Problem. Die protestantischen Lutherinterpretationen bleiben in einem hermeneutischen Zirkel eingeschlossen: Sein Denken wird in einem Horizont interpretiert, der durch den Interpreten selbst bestimmt ist. Dem Vf. geht es hingegen darum, dieses Denken nicht in einen solchen Horizont einzuschließen. Das könne nur in einem Horizont gelingen: in dem, „den das Wort Gottes bestimmt, das fleischgewordene, der Kirche überlieferte, dessen Sinn vom Geist geschenkt ist und unter der Wachsamkeit

des Lehramtes interpretiert wird." (XXXIX) „Um zur Gegenwart Luthers vorzudringen, ohne in den hermeneutischen Zirkel einzutreten, ist es also notwendig, ihm innerhalb der Kirche des fleischgewordenen Wortes als einem Bruder zuzuhören, der für die Wahrheit gekämpft hat, und diesen Kampf, dem er sich mit Leib und Seele gewidmet hat, ihn in sich selbst tragend, zum Lichte zu tragen." (XLI) 5) Diese Perspektive nennt der Vf., in polemischer Auseinandersetzung mit der Existentialinterpretation, die über der Geschichte schwebe, *geistesgeschichtlich* („histoire de l'Esprit"). Luther und seine Theologie müssen im Rahmen des Mysteriums gedeutet werden. In diesem Sinne ist es die zentrale Absicht des Vf., die gegnerischen Positionen in Hinsicht auf dieses eine Mysterium miteinander zu versöhnen. Die Arbeit ist durch „die katholische Logik" geleitet, die verschiedene Gesichter der Wahrheit zuläßt (vgl. XLVI).

Dieses Motiv zieht sich durch die ganze Arbeit hindurch und prägt sie sehr stark. Es erklärt auch die große Sympathie des Vf. für den Standpunkt des Erasmus. Denn dieser zeigte sich ja auch um Versöhnung bemüht und deshalb geprägt durch „die einhüllende Gegenwart der lebendigen Tradition des Geistes in der Kirche" (XLIV). Die in der Forschung übliche Perspektive: Erasmus im Verhältnis zur Reformation, ist im Grunde genommen nicht nur ein Vorurteil zugunsten Luthers, sondern auch anachronistisch. Vielmehr hat doch Luther immer wieder versucht, sich Erasmus und dessen Reform gegenüber einzuordnen. So geht es nun dem Vf. vor allem darum, Luther mit Erasmus zu versöhnen.

In seiner Bemühung um Versöhnung nimmt Erasmus eine mittlere Stellung ein, die der Vf. mit P. Mesnard als „gemäßigten Augustinismus und durchdachten Paulinismus" charakterisiert, den auch Thomas von Aquin teile (447). Diesem „reduzierten Origenes" stehe in Luther „ein entgleister Augustin" gegenüber (450). Entgleist, weil Luther, wie der Vf. mit Przywara formuliert, „vor dem wirklichen Kreuz" geflohen ist, „das nur in der Kirche getragen werden kann" (XLII). Alle Behauptung der Wahrheit in seiner Theologie steht deshalb im Zeichen dieser radikalen Negation. In ihr liegt letztlich auch der Grund für die Verneinung der Willensfreiheit. Die Behauptung Gottes kann sich nur als Vernichtung des Menschen gestalten. Die Negation ist also nicht nur „Verneinung des freien Willens", sondern eine Tat, in der der Geist *auf sich selbst verzichtet*, um in der *fides Christi* das Passiv Gottes zu werden" (269). „Anders gesagt, nicht nur als Negation, sondern als Negativität." (ebda.) Sie ist formelle Negation: nicht „ohne Inhalt", sondern „sich selbst jeden Inhalt entziehend" (456). Im Zeichen dieser Negativität muß Luther die Analogie des Seins ablehnen. Damit nimmt seine Theologie gnostische Züge an (vgl. 447). Ontologie und Kontemplation des dreieinigen Gottes brechen auseinander (vgl. 455). Die Negativität ist letztlich Zeichen einer ungenügenden Christologie und Pneumatologie (vgl. 454–456). Weil ohne Seinsanalogie, muß sich die *theologia crucis* von der *theologia gloriae* loslösen, die Passion Christi ohne Soteriologie und Trinität auskommen.

Wie ist nun diese Negativität mit der „positiven" Theologie des Erasmus zu versöhnen? Die lutherische Negativität muß „in den Schmelztiegel des in der Kirche durch den gekreuzigten Christus offenbarten Absoluten" (456). Die Negation muß von der pervertierenden Negativität befreit werden, die *theologia crucis* in die *theologia gloriae* integriert werden, in einem „processus de réintégration", der „nur eschatologisch vollendet sein wird" (mit Y. M. Congar, 456).

In G. Chantraines Arbeit ist eine unglaubliche Fülle historischen Materials verarbeitet, in vielen interessanten Detailanalysen. Es ist lobenswert, daß die Dokumente des Streites so genau gesammelt und kommentiert werden. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß hier die sonst wenig berücksichtigte Replik *Hyperaspistes* des Erasmus sehr ausführlich behandelt wird (191–263). Mit Recht betont der Vf. auch, daß man allzu oft in der Forschung von einem Vorurteil zugunsten Luthers ausgehe, daß man also versuchen muß, dem Erasmus wieder gerechter zu werden.

Im ganzen kann aber die Arbeit nicht recht überzeugen. Das hängt wohl vor allem mit den methodologischen und hermeneutischen Überlegungen zusammen. Der Vf. verwehrt sich dagegen, daß seine Leitlinie als „römisch-katholische Interpretation" betrachtet werde. Vielmehr sei sie die für christliche Theologie einzig mögliche (vgl.

XXXIX). Daß die „geistesgeschichtliche" Perspektive jedoch so eng mit der „Wachsamkeit des (apostolischen) Lehramtes" verknüpft wird (zweimal auf S. XXXIX), ist aber doch wieder recht erstaunlich. Gegen eine solche Methode an sich ist nichts einzuwenden. Nur dürfte sie sich nicht als die Methode ausgeben, die nun endlich dem Interpreten erlaube, aus dem hermeneutischen Zirkel herauszutreten. Vielmehr müßte sie sich dann in aller Klarheit hermeneutisch reflektieren und auch wirklich überlegen, was es heißt, Luther „unter der Wachsamkeit des Lehramtes" zu lesen. Die Hoffnung, sich des lästigen hermeneutischen Zirkels zu entledigen, war aber schon immer das Zeichen hermeneutischer Naivität.

Chantraines Lutherinterpretation geschieht also doch auch in einem durch den Interpreten selbst bestimmten Horizont. Alles steht im Zeichen der Versöhnung in Hinsicht auf das eine Mysterium. Die hermeneutische Naivität wirkt sich nun dahin aus, daß vieles diesem „Versöhnungswerk" geopfert wird, eben weil es unreflektiert bleibt. Die Methode des Vf. wird zu einem Vorurteil zugunsten des Erasmus, zum einfachen Gegenstück der vom Vf. der Forschung vorgeworfenen Einseitigkeit zugunsten Luthers. Daß dann Luthers Denken vor allem durch Negativität gekennzeichnet ist, liegt nahe. Daß diese Negativität als negatives Moment in einen kirchlich integrierenden Prozeß aufgehoben werden kann, ist aber dann doch wieder allzu einfach. Ist das nicht eine etwas billige Versöhnung? Freilich soll sie erst eschatologisch vollendet werden, aber dennoch . . .! Die Positionen werden nicht wirklich erfaßt, sehr vereinfacht (bei Luther: Gott alles, der Mensch nichts; in der Gegenüberstellung: „reduzierter Origenes" / „entgleister Augustin; theologia crucis bei Luther als Christologie, und theologia gloriae als Trinitätslehre; usw.).

Somit wird man auch nach dem Werk von G. Chantraine dem auf S. XXXIV zitierten Satz von L. W. Spitz zustimmen können: „Le dernier mot de la confrontation de Luther avec l'humanisme incarné par Erasme n'a pas encore été dit sur les positions centrales malgré le volume de littérature qui lui fut consacré."

Neuchâtel *Pierre Bühler*

Stock, Ursula: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519. Studies in the history of the christian thought, hg. v. H. A. Oberman, Vol. XXVII, Leiden, E. J. Brill, 1982. 382 Seiten, Leinen, 8°, Hfl. 128.–.

Luthers Sakramentssermone haben eine lange Geschichte der Interpretation hinter sich, die teilweise bei dem Versuch, sie in das Gesamtbild lutherischer Theologie einzuordnen, recht mühselig verläuft. Das hängt sicher am Charakter dieser nur wenige Formeln enthaltenden, dafür aus großer Erfahrungsnähe entstandenen kleinen Sermone zusammen, aber auch mit dem schon ein Jahr später in den Hauptschriften des Jahres 1520 modifizierten Sakramentsbild Luthers. Sind diese Schriften, etwa verglichen mit späteren präzisen Aussagen zu den Einsetzungsworten beim Abendmahl oder der Realpräsenz nicht doch noch augustinisch, mittelalterlich, katholisch, ja mystisch? Oder stellen sie einen „gemeinreformatorischen" Typus der Sakramentslehre dar, in dem jedoch die eigentliche reformatorische Sakramentsanschauung Luthers noch garnicht anzutreffen ist? Umgekehrt: Gelang es Luther vielleicht nur noch nicht, seine an anderer Stelle bereits formulierte theologische Einsicht konsequent auszuführen?

Zahlreiche Fragen brechen auf, die die Forschung über R. Seeberg, Holl, Karl Barth bis hin zu Althaus, Bornkamm, Bizer, O. Bayer u.a. immer wieder beschäftigten und noch beschäftigen. Eine einhellige Meinung besteht nicht.

Ursula Stock will nun mit ihrer Tübinger Dissertation den neuen Versuch einer Interpretation vorlegen, ausgehend aus der „Sicht der täglichen Erfahrung des Glaubenden und im Kampf um" die „rechte Abgrenzung", also „vorwiegend unter dem praktischen Aspekt der Erfahrung in Beziehung zum theologischen Aspekt der in den Sakramenten gegebenen Wortzusage Gottes" (S. 10 f.).

In einem kurzen Überblick werden die bisherigen Ergebnisse der Forschung referiert,

bevor der historische Ort der Sakramentssermone von 1519 untersucht wird. Der ausführlichste Teil der Arbeit beschäftigt sich dann mit den vier Sermonen ‚Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben', ‚Ein Sermon vom Sakrament der Buße', ‚Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe' und ‚Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften'. Das vierte Kapitel bietet dann eine ausführliche Zusammenfassung, abgerundet von einem Literaturverzeichnis, einem Bibelstellen-, Namens- und Ortsregister sowie einem kurzen Sachregister.

Der neue Forschungsansatz bedingt ein weites Ausholen von Scheurl über Otto Beckmann zu Spalatin, dem sich Fragen nach der Wittenberger Universitätstheologie bis hin zum Auftreten dieser Theologie in Leipzig gegen Eck anschließen. Das Hinterfragen dieser sehr weiträumig gesehenen Vorgeschichte nach eventuellen Anhaltspunkten in den Sakramentssermonen geschieht mit großer Akribie durch einen umfangreichen Quellen- und Literaturapparat, führt aber mit der großen, sicher gelegentlich entbehrlichen Ausführlichkeit nicht zu sofort sichtbaren Ergebnissen. Immerhin ist dieser Neuansatz insofern als ermutigend anzusehen, als er nun die Entstehung dieser frühen Sermone auf manchen Ebenen auf die sozialgeschichtlichen Probleme und Zusammenhänge hinterfragt und damit historische Fakten und Voraussetzungen mit einbezieht, die bisher in der kirchengeschichtlichen Forschung garnicht oder nur wenig und selten beachtet wurden. Die Beachtung „einer Fülle konkreter Anliegen der Umgebung" (S. 58) führt allerdings zu einer gewissen Überfrachtung vor allem des reichen Apparates oder auch einer zu großen Beachtung etwa des zu den „Förderern und Mitautoren des genus der seit 1517 entstehenden Erbauungsschriften" (S. 64 ff.) gehörenden Christoph Scheurl, der sich zudem noch in den in Frage kommenden letzten Monaten des Jahres 1519 auf einer mehrmonatigen Gesandtschaftsreise für Karl V. befand.

Das dritte Kapitel wendet sich dann den theologischen Hauptmomenten der Sakramentssermone Luthers wie auch denen des ‚Sermon von der Bereitung zum Sterben' zu, wobei mit letzterem historisch korrekt eingesetzt wird. Zunächst wird ausführlich das Verhältnis von Luthers Schrift zu der von ihm hochgeschätzten ‚Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi' von Johann Staupitz wie überhaupt die Gattung der ‚Ars moriendi' untersucht, ehe die Hauptgedanken mit ausführlichen Zitaten belegt werden. Die folgenden drei Sermone sind dann „ . . . zu lesen als in einem sehr dynamisch offenen Augenblick geschrieben: angesichts einer weithin noch garnicht theoretischer Reflexion zugänglichen oder gar reflexionsgewohnten Lage und Verfassung der Menschen einerseits und zugleich im Gegenüber zu einer Lehrtradition, die mit solchem Anspruch der Wahrheit das Feld besetzt hält, daß die Sakramente . . . durch sie überhaupt verdeckt und in gewissem Sinne aus der Perspektive verdrängt sind" (S. 112 f.).

Auch der Bußsermon hat eine Vorgeschichte, kann doch Luther an seine Schriften zum Ablaßstreit anknüpfen, die zusätzlich referiert werden unter besonderer Hervorhebung der Gemeinsamkeiten zwischen Staupitz und Luther. Leider kennt die Verfasserin nicht den seit 1979 vorliegenden ersten Band der von mir herausgegebenen ‚Martin-Luther-Studienausgabe', in dem diese Sermone neu bearbeitet wurden und in dem z.B. für das berühmte Augustinzitat aus dem Tractatus in Euang. Joh. 80,3 nicht nur zwei, sondern 27 Nachweise aus Luthers Schriften, die meisten erstmals, geboten werden. Das gilt mutatis mutandis für alle vier Sermone, besonders aber für den Taufsermon, wo die Nachweise der Studienausgabe sicher gelegentlich weitergeführt hätten.

Beeindruckend ist hier wie im ganzen Buch der souveräne Umgang mit auch der entfernteren Literatur, wodurch viele den Sachverhalt erweiternde Ausblicke entstehen, doch entstehen Erschwernisse durch überholte und fehlerhafte Migne-Zitate (etwa Anm. 218 lies quaratur statt quaerantur und carnis in baptismo, non statt carnis, non).

Abschließend zum Taufsermon wird ausführlich dargestellt, welchen Wandel in der Auslegung dieses Sakrament in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche erfahren hat, ehe die Darstellung sich der letzten Schrift über das Abendmahl zuwendet. Hier beeindruckt erneut die Breite der verarbeiteten Literatur, die sich daraus ergebende Gesamtsicht dieses Sakramentes sowie die Gegenüberstellung zu

Staupitz, in der die Unterschiede zwischen beider Sakramentsauslegung dargestellt werden. Wichtig auch hier wieder die weitere Gegenüberstellung zur Entwicklung der Sakramentslehre, wie sie dann 1520 bei Luther endgültig zur Vollendung gekommen ist, sowie die zwar auch sonst geführte, aber hier besonders ausführliche Auseinandersetzung mit O. Bayer.

Das letzte Kapitel bietet eine fast vierzig Seiten umfassende Zusammenfassung unter dem Titel „Die Sakramentssermone von 1519 und die Frage nach den Grundmerkmalen der Theologie Luthers", in dem noch einmal nach diesen Fixpunkten gefragt wird. Zusätzlich wird „das literarisch praktische-theologische genus dieser Schriften thematisch mit den Sakramenten zusammen" (S. 329) gesehen. Die Theologie erweist sich hier von sehr eigenständiger Art und ist zugleich Theologie der Erfahrung und Theologie des Wortes, wobei gerade in diesen kleinen Schriften kein Gegensatz zwischen beiden besteht. „Erfahrung ist dabei jedoch – hier liegt der spezifische Beitrag der auf das externe Wort gerichteten Sakramentsschriften – in untrennbarer Einheit der inneren von der äußeren Erfahrung verstanden, nicht als spiritualistisch von einer sogenannten Außenwelt abzutrennendes inneres Leben des Geistes. Worttheologie ist diese Theologie der Erfahrung gerade im Blick auf die Einheit des Externen und des internen . . ." (ebd.). Wort und Sakrament sind hier nicht auf einen dogmatisch fixierbaren Bereich, etwa das kirchliche Handeln festgelegt, sondern gerade umgekehrt wird der gesamte Erfahrungsbereich menschlicher Existenz geöffnet, die „Ubiquität des Wortes" (S. 330) betont. Dem der Gemeinde dienende Charakter der dargestellten Schriften folgend, wird dann abschließend der in ihnen beschrittenen Weg noch einmal im Gespräch mit Scheurl, Beckmann und Spalatin verfolgt, wobei die schon von Bornkamm, Jetter, Bizer, zur Mühlen, O. Bayer u.a. aufgestellte These von der Neugestaltung der Sakramentslehre Luthers seit etwa 1518 unter dem Eindruck des biblischen Zeichen-Begriffs bis hin zur Fixierung in der babylonischen Gefangenschaft der Kirche bestätigt wird: Es handelt sich in den Sakramentssermonen von 1519 „ . . . um eine Neuentdeckung der institutionellen christlichen Sakramente. Es geht nicht nur um theologische Grundzüge eines Verständnisses der Wirklichkeit, das sich im Vollzug einer als existentielles Widerfahrnis verstandenen Schriftauslegung einstellt . . ." (S. 347), doch geht es mehr als um – gegen Bizer und Bayer – die Formulierung von der Entdeckung des institutionellen Sakraments.

Unter anderem wird dann weiter eine Auseinandersetzung geführt mit dem Problem, ob 1519 noch das katholische, das augustinische oder bereits das reformatorische Abendmahlsverständnis vorlag (so Bornkamm, Jetter) oder erst 1520 (so v. Loewenich, Bizer, Bayer), wobei sich die Verfasserin mit guten Gründen für einen „neuartigen Luther" (S. 361) schon 1519 entscheidet. Die Sermone erschließen mit dem sie begleitenden Briefwechsel Zeugnisse einer Zuspitzung, „die in der *Berufssituation* des widerwillig in die Öffentlichkeit gedrängten Predigers und Schriftauslegers Luther selbst ihren Ort hat" (S. 365).

Die Wertung unter dieser Sicht sowie der ausführlichen Einbeziehung der drei Zeitgenossen, der gesamten sozialen, lokalhistorischen Situation der zweiten Jahreshälfte von 1519 ist das in erster Linie weiterführende Verdienst dieser gründlichen Dissertation.

Berlin-Friedrichshagen *Hans-Ulrich Delius*

Theobald Beer. Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. (Sammlung Horizonte N.F. 19). Einsiedeln: Johann-Verlag 1980, 563 S. geb.

Der Verfasser dieses Buches, 40 Jahre lang katholischer Priester in Leipzig, ließ die 1. Auflage des von ihm dort erarbeiteten Buches im Benno-Verlag in Leipzig 1974 erscheinen. Aus der Begegnung mit der neueren westlichen Luther-Literatur ist die vielfach veränderte 2. Auflage entstanden, die für 1983 auch in der DDR angekündigt worden ist.

Luther bezeichnet seine Theologie als einen „runden Ring". Am Anfang ist daher zu fragen, an welcher Stelle man einsetzen soll. Der Verf. meint es beim „fröhlichen Wechsel" zwischen der Sünde des Menschen und der Gerechtigkeit Christi tun zu sollen. Dieser Vollzug steht ebenso im Zusammenhang mit der Anthropologie wie auch mit der Christologie und Gotteslehre. Die Betrachtungsweise des fröhlichen Wechsels findet er bei Luther zu allen Zeiten, so daß sie nicht als zeitbedingt angesehen werden muß. Die Darstellung ist dementsprechend praktisch gestaltet: Vorangestellt wird in jedem der 6 Kapitel eine Dokumentation, der dann die deutende Auslegung folgt.

An grundsätzlichen Bestimmungen wird folgendes festgehalten: Luther übernimmt einige Schemata aus der scholastischen Überlieferung, um an ihnen seine eigenen Gedanken zu veranschaulichen. Beim Begriff iustitia entferne er sich weit von der überlieferten Deutung und halte den Gedanken der doppelten Gerechtigkeit fest. In seinem Verständnis der Rechtfertigung spiele die Heiligung eine größere Rolle als die Imputation, da Luther die theologischen Begriffe von der Schrift her anfülle.

Der Abschnitt über Luthers Gottesverständnis vermittelt gute Einsichten. Auf der einen Seite betont er die Unwandelbarkeit der Verheißung Gottes, auf der anderen Seite hebt er wieder das Meritum und Praemium stark heraus, da auch diese schließlich auf Gott zurückgehen. Äußerungen wie die, daß der Mensch sich selbst rechtfertige (18, 696), führen dann zu der Meinung, daß Luther und Thomas die gleiche Ansicht vertreten. Nur die Gnadenlehre als „Denkstütze" vermißt der Verf. bei Luther.

Auch in der weiteren Darstellung der Theologie Luthers unterstreicht der Verf. immer wieder, daß die von Luther verwendeten Begriffe und Bilder scholastisch gefärbt sind. Bei der doppelten Sündenlehre ist davon die Rede, daß der homo incurvatus in se nicht völlig verdorben sei, da seine Sünde auf Christus abgeladen ist.

Der „fröhliche Wechsel" macht den Zusammenhang von Göttlichem und Menschlichem verständlich und veranschaulicht das Werk der Erlösung. In der Darstellung schließt sich der Verf. an Erich Vogelsangs vielbenutzte Arbeit „Die Anfänge der Christologie Luthers" (Berlin 1928) an. Christus, der den Menschen erlöst, indem er seine Sünde auf sich nimmt, bestimmt ihn auch, nach seinem Beispiel zu handeln. Auch diese Betrachtungsweise findet der Verf. bei Luther durchgehend. Der „Fröhliche Wechsel" soll den Rückfall in humanistische Betrachtungsweisen verhindern. Gewissermaßen zur Prüfung geht der Verf. auch die neuere Luther-Literatur inbezug auf sein Thema durch.

Das Buch ist anregend geschrieben und interessant auch für den, der dem Verf. nicht in allem zu folgen vermag. Es dokumentiert nicht nur, sondern stellt auch Fragen angesichts von Luthers Aussagen und deren Deutungen. Bei der Verarbeitung seines gewaltigen Stoffes setzt es auch einige neue Akzente.

Münster *Robert Stupperich*

Gottfried W. Locher, Zwingli's Thought. New Perspectives. With a Foreword by Duncan Shaw. Leiden, E. J. Brill, 1981. – Studies in the History of Christian Thought, Volume XXV. 394 pp.

Der Band enthält fünfzehn erstmals in englischer Sprache erscheinende Aufsätze. Neun davon kamen bereits 1969 gesammelt heraus: „Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Züricher Reformation". Die sechs anderen wurden zwischen 1966 und 1980 veröffentlicht: Das Zweite Helvetische Bekenntnis, 1966; Zwingli und Erasmus, 1969; Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahls heute, 1972; Von der Standhaftigkeit. Zwinglis Schlußpredigt an der Berner Disputation, 1973; Zwinglis Einfluß in England und Schottland – Daten und Probleme, 1975; Zwinglis Politik – Gründe und Ziele, 1980. Die ursprüngliche Gestalt der Veröffentlichungen ist beibehalten. So bezieht sich das „New" des Untertitels weniger auf das Datum des Erscheinens als auf Lochers Einschätzung seiner eigenen Stellung innerhalb der Forschungsgeschichte. Insbesondere wendet er sich gegen das Fortwirken des liberalen Zwinglibildes,

wie es Walther Köhler (gestorben 1946) repräsentiert. Die aus einem Zeitraum von dreißig Jahren stammenden Beiträge Lochers variieren deshalb folgende Grundeinsichten: Zwingli wurde unabhängig von Luther zum Reformator. Die Verwurzelung in biblisch-christlicher und eidgenössisch-demokratischer Tradition ließ ihn von Anfang an eine kritische Distanz zum erasmischen Christentum einnehmen. In einem Wirkungskreis von europäischem Zuschnitt schenkt Zwingli im Gegensatz zu Humanismus und Luthertum einer Änderung der gesellschaftlich-politischen Zustände besondere Aufmerksamkeit. Geleitet von dogmatischen Interessen hebt Locher Zwinglis Aktualität in der heutigen theologischen Diskussion, zum Beispiel bei Sakramentslehre und Ethik, hervor. Insgesamt bietet der Band bei der Behandlung von Einzelfragen (zum Beispiel Geschichtsbegriff, Prädestinationslehre) eine willkommene Ergänzung zu Lochers umfassender Darstellung „Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte", 1979. Sach- und Namensregister schließen den Band ab.

Amsterdam *Ulrich Gäbler*

Gottfried W. Locher, Zwingli und die schweizerische Reformation. Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 3, Lieferung J 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 100 S.

Im Jahre 1979 veröffentlichte der Berner Theologiehistoriker G. W. Locher sein großes Werk über „Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht). Sein nunmehr vorliegender Beitrag zum Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte" wirkt zunächst wie eine Zusammenfassung des magnum opus. Bei aufmerksamer Lektüre zeigt sich aber, daß doch auch eine Reihe neuester Erkenntnisse unter Berücksichtigung der Forschungsfortschritte der letzten Jahre eingearbeitet wurden, und daß der thematische Horizont etwas anders liegt. Im Mittelpunkt stehen zwar Zwingli und die Reformation in Zürich, die Darstellung schließt aber die Entwicklung in der übrigen Eidgenossenschaft und namentlich auch in der heutigen Westschweiz ein.

Dem Zweck des Handbuches gemäß geht es in erster Linie um eine klare und übersichtliche Faktendarstellung. Diese ist sehr gut gelungen. In fünfzehn Abschnitten, die jeweils noch in mehrere betitelte Unterabschnitte aufgeteilt sind, geht Locher von der Frühzeit Zwinglis und von den Anfängen der Zürcher Reformation zur schweizerischen Bauernbewegung und zur Entstehung des Täufertums über. Nach der Darstellung des Durchbruchs der religiösen Erneuerung in Bern folgen Abschnitte über Zwinglis Theologie, über den Abendmahlsstreit und dann über die Ausbreitung und Zuspitzung des konfessionellen Konfliktes bis zum Zweiten Landfrieden von 1531. Die Entwicklungen im Waadtland und in Genf werden bis zum Jahre 1536 dargestellt. Am Schluß folgt ein Kapitel über Bullinger und den Spätzwinglianismus (samt einer Würdigung des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses) und eine kurze Betrachtung über den besonderen Charakter und die Ausstrahlungen der deutsch-schweizerischen Reformation.

Politische, soziale und auch wirtschaftliche Probleme werden nicht übergangen, das Hauptgewicht liegt jedoch bei den theologiegeschichtlichen Aspekten und bei der Personengeschichte. Über Zwinglis Verhältnis zu Luther urteilt Locher nüchtern: „Zwingli ist durch die Bibel und Augustin Reformator geworden. Nicht durch Luthers Lehre. Doch fühlte er sich Luthers Vorbild zeitlebens verpflichtet". Die problematischen und verhängnisvollen Aspekte von Zwinglis politischen und kirchenpolitischen Zielsetzungen werden nicht verschwiegen. Forschungsdebatten der neueren und neuesten Zeit (z.B. Ursprung des Täufertums, Träger der frühen Reformationsbewegung in den Städten, Zwinglis Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit Zürichs) werden knapp aber prägnant zusammengefaßt. Auch auf die Frage nach den Gründen des Scheiterns der Reformation in Städten wie Luzern, Zug und Freiburg wird eingegangen.

Die Darstellung ist sehr dicht formuliert; sie verlangt vom Leser volle Konzentration. Die Bibliographie ist reichhaltig, wenn auch gelegentlich etwas unübersichtlich. Störend

wirkt die Tatsache, daß zahlreiche Fußnoten nicht auf denjenigen Seiten erscheinen, wo auf sie hingewiesen wird.

Basel *Hans. R. Guggisberg*

Hammer, Wilhelm, Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte hsg. von Gustav Adolf Benrath. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd. III: Nachträge und Berichtigungen 1519–1970. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. II, 743 S., Ln., 290.– DM.

Der Band enthält „Nachträge und Berichtigungen". Wieder wird eine gewaltige Literaturfülle vorgelegt, in der die Melanchthonstücke sorgfältig registriert sind. Der Leser stößt wieder auf einige unbekannte, nicht wieder veröffentlichte Briefe u.a. A 131b: M. an Erhart Schnepf, 22. 6. 1529. Der Brieftorso rundet das Bild Melanchthon in dieser für ihn schwierigen Zeit vor dem Marburger Gespräch ab. Wieder einmal hetzt er gegen die Zwinglianer. A 1077b: Ein vergessener Brief des Lukas Lossius an M., 15. 5. 1544. A 2864a: Die vollständigen Randbemerkungen zum Herzberger Visitationsprotokoll 1533/34 (Sehling druckt nur wenige ab). 4242: Ein unbekanntes Gutachten M's. De Missa 1527. Auf die zahlreichen Stammbucheintragungen sei nur allgemein hingewiesen. Dem Leser stellt sich die Frage, warum viele Titel erneut angeführt werden, obwohl nur ihr Vorhandensein im Melanchthonhaus Bretten neu notiert wird.

Von 1560 bis ins 19. Jahrhundert hinein sind die aufgeführten Bücher ein interessanter Spiegel der Melanchthonrezeption in dieser Zeit. Dann setzt die Veröffentlichung des neuaufgefundenen Materials ein. Schließlich wird der neueste Teil des Bandes (wie schon der vorangehende) zur Fundstelle für den Melanchthonforscher. Er wird auch mit amerikanischen Arbeiten vertraut gemacht. Ist die Durchsicht beendet, fühlt der Leser das dringende Bedürfnis nach einem die Bände erschließenden Inhaltsverzeichnis, das ihm die Suche nach einzelnen Stücken des Corpus Reformatorum ermöglicht. Ohne Frage sind erst dann die Bände voll benutzbar.

Ostbevern b. Münster *W. H. Neuser*

Lowell c. Green. How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel, The Doctrine of Justification in the Reformation, Fallbrook/Californ 1980 – USA $ 9.95.

Die vorliegende Arbeit des Professors für Theologie und Geschichte vom Concordia College, River Forest/Illinois ist die überarbeitete Fassung seiner deutschsprachigen Dissertation über „Die Entwicklung der evangelischen Rechtfertigungslehre bei Melanchthon bis 1521 im Vergleich mit der Luthers", Erlangen 1955. Es war die letzte Dissertation, die Werner *Elert* betreute. Sie wurde von Paul *Althaus* und Wilhelm *Maurer* bis zum Abschluß begleitet.

Es wäre jedoch verfehlt, in der vorliegenden Arbeit nur die amerikanische Ausgabe einer deutschen Dissertation zu sehen. *Green* stellt ausdrücklich fest, sein Buche lasse „only occasional reminiscences" erkennen (S. 19). Die Arbeit will also etwas anderes sein, einerseits mehr (weil sie allgemein informiert) und andererseits weniger (weil sie auf eine wissenschaftliche Darstellung verzichtet).

Green rechnet mit Lesern, die kaum etwas über die Reformation wissen; deswegen wird in einem ersten Teil nach der Einleitung das Problem des jungen Luther entwickelt (S. 30–105). Im zweiten Teil geht *Green* dann davon aus, daß Melanchthon ein Humanist war (S. 108) und als solcher mit anderen (und zwar Faber, Reuchlin und Erasmus) dazu beitrug, Luther wissenschaftliche Hilfe zu leisten. In einem dritten Teil werden Luther und Melanchthon im Blick auf die reformatorische Rechtfertigungslehre verglichen. Ergebnis S. 264: Beide Männer hatten ihre eigene Terminologie, die sie gelegent-

lich in gegensätzlicher Bedeutung benutzten. In Wirklichkeit hatten sie aber ein „essential agreement", das besonders deutlich in den Rechtfertigungsthesen von Johann Marbach aus dem Jahre 1543 wird, die von Melanchthon verfaßt und von Luther verteidigt worden sind. Luther hätte (S. 269) ohne Melanchthons Hilfe das Evangelium nicht neu entdecken können. Eine Allianz zwischen Reformation und Humanismus, wie sie damals zustande gekommen sei, müsse heute erneuert werden (S. 270).

Das Ziel des Buches scheint darin zu bestehen, amerikanischen Lesern Philipp Melanchthon bekannt zu machen (vgl. S. 27). Für den Historiker bringt es nichts Neues, zumal *Green* auch – also anders als der Titel es erwarten läßt – eher an dogmatischen Fragen interessiert zu sein scheint.

Die Darstellung ist für den deutschsprachigen Leser überflüssig, für den englischsprachigen Leser, der keine neuen Veröffentlichungen aus der Melanchthon-Forschung kennt, dagegen als Einführung brauchbar.

Bochum *H.-Ad. Stempel*

Hauschild, Wolf-Dieter (Hrsg.): Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1531. Text mit Übersetzung, Erläuterungen und Einleitung. Lübeck Schmidt-Römhild 1981, 262 Seiten, Leinen DM 29.80.

Anläßlich der 450jährigen Wiederkehr der Einführung der Reformation in Lübeck (1531) hat W.-D. Hauschild, der schon verschiedene Studien zur Kirchengeschichte Lübecks vorgelegt hat,[1] einmal eine umfangreiche Darstellung der Kirchengeschichte Lübecks bis zur Gegenwart veröffentlicht;[2] zum anderen hat er eine neue Ausgabe der Lübecker Kirchenordnung von 1531 vorgelegt. Obwohl die beiden Publikationen des Jubiläumsjahres 1981 in vielfältiger Weise aufeinander Bezug nehmen, ist die Neuausgabe der Kirchenordnung doch so angelegt, daß sie auch allein für sich gelesen und benutzt werden kann. Die Einleitung (IX–XXXVI) gibt eine knappe, aber hinreichend informierende Übersicht über die Entwicklung in Lübeck von den Anfängen der reformatorischen Bewegung bis zu der Mitte der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts. Es folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis (XXXVII–XLV). Was den Text der Kirchenordnung betrifft, so ist jeweils auf der linken Seite der gedruckte niederdeutsche Text von 1531 wiedergegeben, während auf der rechten Seite eine moderne Übersetzung sowie Anmerkungen geboten werden. Es folgen die besonderen „Ordnungen der Lübecker außerhalb der Stadt in ihrem Gebiet", nämlich in Mölln und in Travemünde. Am Schluß finden sich Register (Begriffe, Sachen; Personen; Gebäude, Kirchen, Orte; Feste, Heiligentage, Wochentage; liturgische Stücke; Lieder, Gesänge. S. 207–234). Obwohl das Register der Begriffe nicht vollständig ist, sind doch offenbar alle wichtigen Stichwörter aufgenommen worden. Dem Band sind 31 Abbildungen zur Reformationsgeschichte Lübecks beigegeben; hier finden sich einige bisher kaum bekannte Stücke.

Die Neuausgabe ist vorwiegend für ein breiteres Publikum gedacht. Deshalb mußten bei den Erläuterungen einerseits manche spezielleren Fragen übergangen werden; andererseits galt es, solche Begriffe zu erläutern, die dem Nicht-Fachmann heute meist unverständlich sein dürften. Gleichwohl ist die Neuausgabe doch auch für den Fachmann wertvoll, und zwar allein schon deswegen, weil die letzte Ausgabe schon über hundert Jahre alt ist[3] und weil in der Ausgabe der Kirchenordnungen von E. Sehling die

[1] s. besonders: Christentum und Bürgertum in der Hansestadt Lübeck. Ein Rückblick auf 800 Jahre Lübecker Kirchengeschichte, in: Lübeckische Blätter Nr. 1, 2 u. 3, 1977; Die Reform der Lübecker Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 57, 1977, 52–102.

[2] Kirchengeschichte Lübecks. Christentum und Bürgertum in neun Jahrhunderten, Lübeck 1981.

[3] Lübeckische Kirchenordnung von Joh. Bugenhagen Pom., hrsg. vom Geistlichen Ministerium, Lübeck 1877.

Lübecker Kirchenordnung nicht vollständig abgedruckt worden ist. In der Neuausgabe hat Hauschild der besseren Benutzbarkeit wegen die Seitenzählung der Edition von 1877 beibehalten.

Die Neuausgabe ist sorgfältig und sauber hergestellt worden. Damit ist jetzt neben der Hamburger Kirchenordnung von 1529[4] auch die Lübecker Kirchenordnung wieder bequem zugänglich. Sowohl in der Einleitung als auch in einigen Anmerkungen zieht der Herausgeber die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 sowie besonders die Hamburger Kirchenordnung von 1529 zum Vergleich heran, um auf Gemeinsamkeiten, aber auch auf Lübecker Besonderheiten aufmerksam zu machen. Dabei konnte naturgemäß nur auf einige besonders wichtige Punkte hingewiesen werden.

Bei der gebotenen Kürze arbeitet Hauschild gut die sozialgeschichtliche Lage der Kirche in Lübeck um 1520/1530 heraus, insbesondere auch die Beziehung der Klöster zur Bevölkerung (XVI f.). Es gab in Lübeck über 70 Bruderschaften. Wichtig für die Reformationsgeschichte im Ganzen ist, daß in Lübeck am Vorabend der Reformation keine nennenswerte Kirchenkritik begegnet (XVIII). Favorisiert wurde die Reformation von denjenigen, die damals nach mehr Mitsprache auch in kirchlichen Angelegenheiten verlangten. Eine wichtige Voraussetzung der reformatorischen Bewegung in Lübeck war die Devotio moderna (XVII). Daß es damals keine humanistischen Kreise von Belang in Lübeck gab, hätte vielleicht erwähnt werden sollen.

Einige kleine Beanstandungen: XXVII Abs. 2 Z. 1 f. muß es statt „1531" „1530" heißen; cf. XXV. – 4* Abs. 2 Z. 2 sollte es in der Übersetzung heißen „eine solche öffentliche Schule". – 19/19* sollte das Augustin-Zitat verifiziert werden. – 96/96* ff. könnte vielleicht auch in einer für breitere Kreise berechneten Ausgabe auf das Problem von Introduktion/Ordination hingewiesen werden.

Hamburg *Bernhard Lohse*

Herbert Immenkötter, Hieronymus Vehus. Jurist und Humanist der Reformationszeit, Münster 1982 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 42), 70 S., DM 19.–.

Die konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts, die mit der Entstehung des modernen Staates parallel laufen und sie zugleich intensiv fördern, haben den Aufstieg einer bestimmten Gruppe von juristischen Fachleuten begünstigt. Je mehr sich die theologischen Fragen als unentwirrbar erwiesen und ein Ausweichen vor der Wahrheitsfrage in Formelkompromisse, Verfahren und paritätische Organisationsmodelle notwendig wurde, desto mehr rückten Juristen mit diplomatischem Geschick nach vorne (vgl. dazu demnächst R. Schnur, Hrsg., Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, Berlin 1983).

Die vorliegende Biographie des Kanzlers der Markgrafschaft Baden, geschrieben aus profunder Kenntnis vor allem der Reichtagsverhandlungen von Augsburg 1530, bestätigt dies. Vehus (1484–1544) studierte in Freiburg i.Br., u.a. bei Zasius, wurde 1510 Doktor beider Rechte und unterrichtete dort bis 1514, um dann in den Dienst des badischen Markgrafen überzuwechseln. 1517 wurde er Kanzler. 1521 war er bereits mitten in der Religionspolitik, indem er als Sprecher eines reichständischen Ausschusses auf dem Wormser Reichstag den Versuch einer Einigung mit Luther unternahm. Weitere wichtige Aufgaben, bei denen Vehus wegen seiner juristischen Fähigkeiten, seiner Bildung und seines diplomatischen Geschicks durchweg eine Führungsrolle zukam, fielen ihm auf den Reichstagen 1522 und 1524 sowie vor allem 1530 zu. Wie in Worms, so war Vehus auch in Augsburg als Sprecher der altgläubigen Delegation im Zentrum der Unionsverhandlungen tätig, um das gefährliche Auseinanderdriften der beiden Lager zu verhindern. Dabei verfolgte er eine pragmatische und mäßigende, wenn auch in wesent-

[4] Wenn, Hans (Hrsg.): Johannes Bugenhagen. Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529, in: Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 13, Hamburg 1976.

lichen Glaubensfragen unnachgiebige Linie, die er auch zuvor in der Religionspolitik der Markgrafschaft verfolgt hatte.

Es ist Immenkötter ausgezeichnet gelungen, Detailgenauigkeit im Biographischen mit dem Blick auf die großen Fragen der Zeit zu verbinden. Vehus' Biographie ist ein ganz wesentlicher Beitrag zur genaueren Kenntnis der bewegten Szenerie zwischen 1521 und 1530. Sie belegt, daß die Landesherren und ihre Juristen auch in altgläubigen Territorien ihre Befugnisse auf Kosten der (verunsicherten) Kirche auszudehnen suchten und sie erlaubt einen kleinen Einblick in die Funktionsweise des wenig glücklichen Reichsregiments in Eßlingen. Lägen mehr solcher präziser und lebendiger Studien vor, so wäre vor allem für die Verwaltungsgeschichte viel gewonnen.

Frankfurt a.M. *M. Stolleis*

Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland. In Verbindung m. *Peter Alter* und *Robert W. Scribner*. (Stuttgart 1979. – Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London. Bd. 5). 392 Seiten.

Der vorliegende Band vereinigt die Referate deutscher, britischer und amerikanischer Historiker während der Tagung des Deutschen Historischen Instituts London zur „Sozialgeschichte der Reformation" 1978, z.T. nachträglich erweitert (in deutscher bzw. englischer Sprache mit Zusammenfassungen in der jeweils anderen Sprache), sowie einige Diskussionsbeiträge. Er reiht sich in eine mittlerweile beachtliche Gruppe von Sammelwerken, in denen sich – zumal seit dem Bauernkriegsgedenkjahr 1975 – Spannweite und Schwerpunkte der gegenwärtigen Reformationsgeschichtsforschung niederschlagen, Ergebnisse, Forschungsberichte und -strategien, gelegentlich auch Gegensätze und Kontroversen.

Daß sich die Historiker zumal der deutschen Reformation vorzugsweise den Städten gewidmet haben, ist – wie auch hier von mehreren Autoren vermerkt – wesentlich den Anregungen zu danken, die seit nun zwei Jahrzehnten von Bernd Moellers richtungsweisender Studie „Reichsstadt und Reformation" ausgehen. Es ist gleichwohl eine weit ältere Erscheinung und hat neben dem zeitlichen Vorangehen der Städte vor den Territorien auch vordergründigere Ursachen. Vorgänge und Beteiligte scheinen hier zumeist überschaubarer und besser dokumentiert, die Überlieferung oft auch leichter zugänglich. Städte bieten sich zu Vergleichen eher an als Territorien. Und schließlich sind auch Studien zu Gedenkjahren überwiegend von Kommunen veranlaßt.

Auch der vorliegende Sammelband zeigt ein gewisses Ungleichgewicht. Unter den zwölf Referaten – einigermaßen locker um das Problem der sozialen Trägerschichten der Reformation gruppiert – steht nur ein Vergleich beider Länder: *Henry J. Cohn* behandelt „Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England". Für das Ausbleiben stärkerer reformatorischer Bewegungen in England (außerhalb Londons), die denen im Reich entsprochen hätten, führt er das Fehlen populärer Reformatoren und die geringe Verbreitung von Bibelübersetzungen und reformatorischen Flugschriften an, insbesondere aber den Mangel eines ähnlich ausgeprägten Antiklerikalismus, da die englische Kirche unbeschadet ihres Reichtums nicht mehr über jene ausgedehnten weltlichen Herrschaftsrechte verfügte, die in Deutschland zu den bekannten wirtschaftlichen und sozialen Bedrückungen genutzt wurden. Während etwa der deutsche Bauernkrieg von heftigem Pfaffenhaß geprägt war, zeigten sich in England bald restaurative Tendenzen gegen die von der Krone verfügte Reformation, so daß deren endliche Durchsetzung noch Jahrzehnte in Anspruch nahm.

Nur zwei weitere Beiträge widmen sich der englischen Reformation. *Christopher Haigh* erörtert „Some Aspects of the Recent Historiography of the English Reformation", gruppiert die behandelten Autoren etwas gewaltsam danach, ob sie die Reformation als raschen oder allmählichen Prozeß und ausgehend von oben oder unten begreifen, und tritt angesichts der Komplexität der Faktoren für eine regional differenzierende Betrachtung ein; er beruft sich dafür allerdings wiederum auf die nämlichen

Autoren. Unmittelbarer stützt dies *Peter Clarks* Beitrag „Reformation and Radicalism in Kentish Towns c. 1500–1553". Den unterschiedlich raschen Verlauf der Reformation in Canterbury, Sandwich und Faversham sieht Clark in Zusammenhang mit den ungleichen sozialen Gegensätzen und deren offenbar beschleunigter Wirkung. Er betont jedoch auch, daß bis auf London die englischen Städte wegen ihrer meist geringeren Größe, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Stellung nicht die Bedeutung der deutschen Reichsstädte für die Verbreitung der Reformation erlangten.

Die übrigen Autoren behandeln Fragen der deutschen – überwiegend städtischen – Reformation, nur einer den Adel: *Volker Press'* „Adel, Reich und Reformation" zählt in seiner Originalität und der Fülle des durchdrungenen Stoffes zu den wichtigsten Aufsätzen dieses Bandes. Die Haltung des niederen Adels, besonders der Reichsritter, zur Reformation war in den verschiedenen Reichsteilen von vielfältigen politischen Bedingungen und Abhängigkeiten bestimmt, von individuellen Wünschen und den Gegebenheiten der Reichs- und Territorialverfassung, so daß er sich darin – im Vergleich zu Fürsten, Städten und Geistlichkeit – eher zurückhaltend zeigte. Zumal die Reichsritter liefen Gefahr, sich bei Fürsten und Kaiser zwischen alle Stühle zu setzen. Hinzu kamen für sie Schranken der Bildung und geistigen Vermittlung, der Vorrang lokaler Belange und oft das handfeste Interesse an Erhaltung der Pfründenkirche. Andererseits bot die verstärkte politische Aktivität Karls V. seit Beginn der 40er Jahre Rittern und Adel verstärkten Rückhalt gegenüber den Fürsten. Seine konfessionelle Entscheidung traf der deutsche Adel so überwiegend erst nach 1555.

A. Geoffrey Dickens' „Intellectual and Social Forces in the German Reformation" betont die kontinuierliche geistige Vorbereitung der Reformation und die lange Tradition der Papstkritik, wie sie sich in Antiklerikalismus und Konziliarismus ausdrückte, und verweist auf Luthers geistige Traditionen. Die Ausbreitung seiner Lehre gewann ihre Kraft und das Ausmaß einer Volksbewegung besonders in den Städten, da sie sich dort mit Reformwünschen von unten verband. Die Bedeutung des Buchdrucks dürfe dabei nicht überschätzt werden; die militärische Stärke der Städte etwa habe für den Schutz der neuen Lehre eine ähnlich wichtige Rolle gespielt.

Die bislang ebenso geläufige wie zumeist unreflektiert benutzte Metapher ‚reformatorische Bewegung' unterzieht *Robert W. Scribner* in „The Reformation as a Social Movement" einer systematischen Analyse und entwickelt am Wittenberger Beispiel formale Kriterien, die sie präzisieren und für ihre Verwendung eine Richtschnur sein können: Sie erfordert danach (1.) das Auftreten in erkennbaren Gruppen, die (2.) gemeinschaftlich handeln und (3.) damit ein gemeinsames Bewußtsein zeigen, die (4.) die bestehende Ordnung zu verändern suchen, u. z. (5.) in einer raschen und unmittelbaren Aktion und (6.) mit nichtinstitutionellen Mitteln. Sinnvoll erscheint allerdings eine Berücksichtigung der Rahmenbedingungen und eine Überprüfung von Wechselbezug und Unabdingbarkeit der Einzelkriterien. Am Beispiel Zwickau belegt Scribner das dialektische Verhältnis solcher Bewegungen zu den Reaktionen der Obrigkeit, die daraus eine oppositionelle Bewegung werden lassen konnten. Ihre sozialen Dimensionen beobachtet er am Beispiel Leipzig: Die Reaktion auf die evangelischen Ideen und deren Auswirkungen hing ab von der sozialen Ebene. Arme schienen eher bereit, radikal für ihren Glauben einzutreten, und mit der Radikalisierung sank der Anteil der Oberschicht. Die Argumentation fußt hier allerdings auf recht schmalem Zahlenmaterial und bedürfte weiterer Abstützung. Zumal die erzählenden Quellen bieten dabei notorisch das Problem, daß sie die Unterschichten nicht nur relativ selten, sondern auch vorzugsweise aus der Perspektive höherer Schichten behandeln, gelegentlich auch denunzieren.

Daß andererseits die politische Führung aus Furcht vor sozialer Unruhe und innen- wie außenpolitischen Rücksichten pragmatisch verfuhr und erst auf Drängen der Bevölkerung von ihrer vermittelnden Haltung abrückte, beschreibt *Philip Broadhead* in „Popular Pressure for Reform in Augsburg, 1524–1534". Im Zwiespalt zwischen Volkswillen und kaiserlicher Politik entschied sich hier der Rat angesichts wachsender wirtschaftlicher und sozialer Bedrängnis widerstrebend für die Reformation.

Bernd Moeller geht in seinem Referat „Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur

der reformatorischen Bewegung in Deutschland" zunächst auf allgemeine Probleme der Sozialgeschichte der deutschen Reformation ein. Er wendet sich gegen eine Unterschätzung der genossenschaftlichen und gemeindlichen Elemente und eine Überbetonung sozialer Aspekte und Klassengegensätze, wie er sie in Thomas A. Bradys „Ruling Class, Regime and Reformation in Straßburg 1520–1555" erkennt; der daran anknüpfenden Diskussion bietet dieser Band längeren Raum. Mit Bemerkungen zum engen Zusammenhang von Buchdruck und städtischer Reformation und zur Bedeutung des Buchwesens für die Bildung in der spätmittelalterlichen Stadt und als Schlüssel zur Mentalität der reformatorischen Bewegung gelangt Moeller sodann zu einem Bericht über ein Göttinger Forschungsprojekt zur Erfassung der reformatorischen Flugschriften als historischer Quelle. Die hier besonders hervorgehobenen Predigtdrucke hat er inzwischen an anderer Stelle ausführlicher behandelt („Einige Bemerkungen zum Thema: Predigten in reformatorischen Flugschriften". In: Hans Joachim Köhler [Hrsg.]: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Stuttgart 1981. S. 261–268). Sie bieten die wichtigste Quelle der reformatorischen Predigt, des wichtigsten Mediums der reformatorischen Bewegungen, das noch immer einer systematischen Untersuchung bedarf. Nicht selten wandten sich diese Schriften unmittelbar an Stadtgemeinden und verdeutlichten so den Zusammenhang von Stadt und Buch wie auch den mit der Reformation neubelebten Gemeinschaftsgedanken.

Der Tübinger Sonderforschungsbereich Spätmittelalter und Reformation ist mit drei Beiträgen vertreten. *Hans-Christoph Rublack* bemerkt „Zur Sozialstruktur der protestantischen Minderheit in der geistlichen Residenz Bamberg am Ende des 16. Jahrhunderts" deren insgesamt starke politische und wirtschaftliche Stellung. Sie entwickelte aber weder ein gemeinsames Elitebewußtsein (war vielmehr teilweise in die politische Elite integriert), noch ließ sich ein Wechselbezug von Konfession und sozialer Stellung erkennen. Hier breitete sich der Protestantismus auch noch nach der Jahrhundertmitte weiter aus und konnte, obgleich ohne obrigkeitliche Stütze, friedlich neben der katholischen Mehrheit bestehen. – *Ingrid Bátori* untersucht besonders anhand von Steuerlisten „Ratsherren und Aufrührer. Soziale und ökonomische Verhältnisse in der Stadt Kitzingen zur Zeit des Bauernkriegs und der Reformation". War der Aufstand zunächst vom gemeinen Mann gegen den von den Reichsten der Stadt beherrschten Rat ins Werk gesetzt (der seit 1522 der Reformation anhing, ohne dabei die Rechte des Landesherrn anzutasten), traten alsbald wohlhabende Bürger an seine Spitze, um ihren politischen und sozialen Einfluß dem Rat gegenüber auszudehnen. – *Erdmann Weyrauch* behandelt „Die politische Führungsgruppe in Colmar zur Zeit der Reformation", letztere vom Rat erst 1575 beschlossen. Sie nahm danach in mancher Hinsicht einen untypischen Verlauf, unbeeinflußt von wirtschaftlich-sozialen Spannungen und ohne eine eigentliche reformatorische Bewegung, vielmehr als allein politischer Akt innerhalb der Führungsschicht unter Wahrung der politisch-sozialen Stellung, der wirtschaftlichen Möglichkeiten und des Glaubens der katholischen Seite. Allerdings blieb Weyrauchs Deutung in London nicht ohne Widerspruch. Hier ist jetzt vor allem die gründliche Analyse Kaspar von Greyerz' heranzuziehen.

Heinz Schilling untersucht „Die politische Elite nordwestdeutscher Städte in den religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts", ein unbeschadet der umfänglichen Nachweise traditionell weniger beachtetes Gebiet. Die Studie hat gegenüber den vorgenannten den Vorzug übergreifender Betrachtung des jeweiligen Kräftefeldes Rat – Bürger – Territorialstaat. Ein Problem der Vergleichbarkeit ergibt sich, wie Schilling einräumt, wo er sich für den Patriziatsbegriff auf den schwankenden Boden lokalgeschichtlicher Terminologie verwiesen sieht; hier könnten sich die von Ingrid Bátori erarbeiteten Kategorien als hilfreich erweisen. Schilling betrachtet Lemgo sowie Braunschweig, Lüneburg, Osnabrück, Münster, Paderborn und Göttingen. Angesichts der geistigen, politischen und kirchlichen Bindungen der politischen Eliten gegenüber der lutherischen Lehre habe sich diese von unten etablieren müssen und mit der kommunalen Bewegung verbinden können, die auf die ständische und soziale Ordnung zielte. Damit standen die herrschenden Eliten im Zwiespalt zwischen lokaler Opposition und fürstlichen Ansprüchen. Innerstädtischer Konsens erforderte ihr religiöses Entgegen-

kommen. Aber die kommunalen Bewegungen waren – wie auch im von Schilling ausgeklammerten Hamburg ersichtlich – nicht völlig gegen die Ratsobrigkeit gerichtet, wurden vielmehr von Teilen der politischen Elite geführt oder standen ihr doch nahe. Die Reformation bewirkte so eine raschere Zirkulation der Eliten, nicht einen abrupten Wechsel, ausgeprägter jedoch, je altertümlicher die jeweilige Verfassung war. Sahen sich die städtischen Eliten gleichzeitig – wenngleich weithin unabhängig von der Reformation – vom aufsteigenden Territorialstaat bedroht, so bot dieser ihnen auch neue Aufstiegschancen. Insoweit bedeuteten das 16. und 17. Jahrhundert für die nordwestdeutschen Stadteliten – und nicht nur für sie – neben dem konfessionellen auch einen politischen Scheideweg, wobei jene Städte, die zum Luthertum übergingen, ihre Stellung gegenüber dem Territorialstaat wenigstens kurzfristig festigen konnten.

Der vorliegende Band erscheint in seinen Ergebnissen wie in seinen Anregungen gleichermaßen gewichtig. Für die weitere Erforschung der Reformation und ihrer sozialgeschichtlichen Dimensionen sollten sich besonders die übergreifenden und neuen Fragestellungen und Konzepte, wie sie hier von Moeller, Press und Schilling erörtert werden, als fruchtbar erweisen.

Hamburg *Rainer Postel*

Hans-Christoph Rublack: Eine bürgerliche Reformation: Nördlingen (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 51) Gütersloh (Gerd Mohn) 1982, 288 S.

In der Reformationsgeschichte der Reichsstädte ragt Nördlingen kaum heraus. Wie die vorliegende Untersuchung zeigt, könnte eben dieser Umstand eine solche Stadt für die Forschung interessant machen. Der Vf. verfügt über eine umfassende Kenntnis der Städtegeschichtsschreibung und zugleich der intensiv herangezogenen archivalischen Quellen. Seine Arbeit ist so mit den Anmerkungen solide unterkellert. In der Darstellung wechseln erzählende Partien und Strukturanalysen ab. Das beeinträchtigt die Homogenität und Lesbarkeit des Buches, nicht jedoch sein wissenschaftliches Gewicht. Die Brüche in der Beschreibung erschweren allerdings auch die Beurteilung der Entwicklungen. Der Zweifel, ob die Reformation das eigentliche Thema dieser Stadtgeschichte aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist, liegt über den ganzen Ausführungen und bestimmt die Sichtweise, aber eben dadurch dürfte die Forschung sensibilisiert werden.

Ein erster Abschnitt beschreibt anhand der Bilder und Ratsansprachen eindrucksvoll die geistige Tradition und Ideologie der Stadt. Der Hauptteil nimmt das zunächst auf, indem er sich den von der Obrigkeit vertretenen politischen Normen zuwendet. Dabei handelte es sich um die religiös begründete „göttliche Ordnung", die auch die Obrigkeit sanktionierte, den gemeinen Nutzen, die Abwehr von Schaden und Bewahrung des Friedens, das Recht und die Selbständigkeit der Stadt. Diese Normen gab es schon vor der Reformation. Sie werden während des Bauernkriegs und noch in den reformatorischen Zuchtordnungen erneut mit intensivierter religiöser Begründung geltend gemacht. Es zeigt sich, daß in dieser Hinsicht eine bedeutsame Kontinuität bestand.

Wie in anderen Reichsstädten war man auch in Nördlingen an einer Partizipation und Mitsprache an den kirchlichen Angelegenheiten interessiert. Sie betrafen das kirchliche Vermögen, den Kirchbau und die oft nur lax erfüllten Amtsverpflichtungen der Geistlichen. Eine totale Kommunalisierung und Aufhebung der besonderen Rechtsstellung der Kirche wurde jedoch nicht einmal während der Reformation angestrebt. Der Rat hielt sich schon aus außenpolitischen Rücksichten auffallend zurück. Das Fundament des städtischen Kirchenregiments war das 1523 vom Kloster Heilsbronn erworbene Patronatsrecht über die Pfarrkirche St. Georg. Möglicherweise standen hinter diesem Vorgang, durch den erhebliche kirchliche Mißstände abgeschafft werden sollten, stärkere reformatorische Interessen als die Darstellung erkennen läßt. Sie kamen allerdings nicht zur vollen Auswirkung.

Die Reformation gewann durch die Verkündigung von Kaspar Kantz und Theobald

Billican seit 1522 eine Basis in der Bevölkerung. Es kam zu Aggressionen gegen Kleriker und Bilder. Der Rat ließ die evangelische Predigt und begrenzte Neuerungen zu, trug dem auch in seiner Außenpolitik Rechnung, vermied jedoch ein unbedingtes Eintreten für die Reformation. Sichtlich schwer verrechenbar ist die Rolle der evangelischen Theologen, vor allem Billicans und Kantz'. Billicans Theologie war erstaunlich unbeständig. Neben Luthers machte sich Karlstadts Einfluß bemerkbar, und ab 1525 wandte er sich mehr und mehr wieder der alten Kirche zu. Dennoch ist es mir fraglich, ob man ihn als „reformatorischen Humanisten" in die Nördlinger Mittellage einordnen soll. Kantz fehlte sichtlich die eigentliche Position und das Durchsetzungsvermögen in der Stadt.

Der Bauernkrieg, in dem die Unterschichten zu den Bauern tendierten, der Rat jedoch loyal zum Schwäbischen Bund stehen sollte, führte zu einer Machtkrise, die gerade noch gemeistert werden konnte, aber nichts destoweniger den um die Selbständigkeit der Stadt besorgten Rat schwer verunsicherte. Hier bedauert man es besonders, daß der Faden der Darstellung nicht energisch durchgehalten wird. Nach 1525 lavierte der Rat außenpolitisch sichtlich zwischen der Rücksicht auf Gottes Wort und der auf den Kaiser bzw. den Schwäbischen Bund. Möglicherweise verhinderte das ausgewogene Kräfteverhältnis zwischen Alt- und Neugläubigen sowie das Fehlen eines profilierten Führers der städtischen Politik klare Entscheidungen. Nördlingen trat als einzige Stadt aus Furcht vor dem Kaiser Anfang 1530 von der Speyrer Protestation zurück. Es blieb dennoch eine evangelische Stadt, die sich freilich immer mit einem Minimum an reformatorischer Aktivität begnügte. In diesem Sinn wurde das Kirchenregiment praktiziert. Man blieb möglichst im Rahmen reichsrechtlicher Legalität. Die Aufhebung der Klöster oder der Messe wurde nicht forciert. Eine konservative Gottesdienstordnung wurde erst 1538 erlassen. Die treibende Kraft waren dabei die evangelischen Geistlichen. Die Zurückhaltung des Rates ließ das Nebeneinander von Lutheranern, Zwinglianern und Katholiken zu. Unklar bleibt leider die Einstellung der Bevölkerung. Es gab mindestens noch eine altgläubige Minderheit. Der 1544 angestellte Superintendent Kaspar Loner hatte es angesichts der bequemen Passivität des Rats mit neuen Impulsen schwer. Es paßt ganz in das Bild, daß man sich im Interim gegen den Willen der Geistlichen um des Friedens und der Selbständigkeit der Stadt willen nur zu leicht in das Unvermeidliche fügte.

Nach des Vf.'s Meinung bestätigt sich das große Thema Reichsstadt und Reformation am Exempel Nördlingen nicht. Die Reformation ist hier den leitenden städtischen Interessen untergeordnet und darum wird von einer „bürgerlichen Reformation" gesprochen. Die Vermutung, daß das kein Ausnahmefall war, stellt die aufregende Hypothese dieses Buches dar. Sie wird ernsthaft zu bedenken sein, auch wenn man erkennt, daß die Optik des Vf.'s bestimmte Linien sehr stark hervortreten läßt. Das Durchschnittliche ist für die Geschichtswissenschaft gewiß sehr bedeutsam, aber es ist nicht ihr einziges Maß, schon gar nicht in der Kirchengeschichte. Außerdem sollte man nicht vergessen, trotz der problematischen Integration der Reformation ist Nördlingen eine evangelische Stadt geworden.

Münster/W. *Martin Brecht*

Richard M. Wunderli, London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation, Cambrigde, Massachusetts, 1981, = Speculum Anniversary Monographs, Bd. 7.

Mit seiner in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre verfaßten und in den frühen 1970er Jahren angenommenen Ph. D.-Dissertation (University of Berkeley) betritt Richard Wunderli ein Feld, dessen Bearbeitung inzwischen von verschiedenen Seiten her in Angriff genommen wurde: Die Tätigkeit katholischer und protestantischer kirchlicher Gerichtshöfe bzw. gemeindlicher Zuchtinstanzen haben im letzten Jahrzehnt auch außerhalb der kirchen- und kirchenrechtsgeschichtlichen Spezialdisziplinen zunehmend Interesse gefunden. Insbesondere Sozialhistoriker sind darangegangen, die seit Mitte

des 16. Jahrhunderts reichlicher und häufig in kontinuierlichen Reihen vorhandenen Akten und Protokolle dieser Institutionen unter im einzelnen recht unterschiedlichen sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Fragestellungen auszuwerten. Es geht ihnen dabei hauptsächlich um den Anteil dieser kirchlichen Gremien an den übergreifenden Entwicklungstendenzen der Frühneuzeit – an der sogenannten Verchristlichung der Gesellschaft, der Sozialdisziplinierung bzw. der Sozialkontrolle oder der Herausbildung modern-rationaler Mentalstrukturen und Verhaltensnormen. Angesichts dieser Forschungsdiskussion ist es zu begrüßen, daß mit der Drucklegung nun auch diese ältere Untersuchung allgemein zugänglich ist. Indem sie mit anderen Fragen und Hypothesen arbeitet, ist sie geeignet, den Horizont der genannten sozialgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Interpretationsversuche zeitlich und inhaltlich zu erweitern: So v.a. durch die Frage nach einem die Reformation vorbereitenden Wandel in der Einstellung gegenüber der geistlichen Gerichtsbarkeit sowie durch die Hypothese einer diesem Wandel zugrundeliegenden Säkularisation.

Ein erster, allgemeiner Teil (Kap. I und II, S. 7–62) beschäftigt sich ausführlich mit Aufbau, Funktion und Charakter sowie mit Vorzügen und Nachteilen der geistlichen Gerichtsbarkeit am Vorabend der Reformation. Neben der Beschreibung der einzelnen Institutionen und ihres Instanzenzuges (Organisationsschema, S. 9) geht es insbesondere um die Herausarbeitung des „*Systems* kirchlicher Gerichtsbarkeit", wobei Wunderli zu Recht darum bemüht ist, geistliche und zivile Gerichtsbarkeit aufeinander zu beziehen und beide einzufügen in das Geflecht individueller und kollektiver Beziehungen im spätmittelalterlichen London – in den Pfarreien und in den „wards". Zugleich damit werden Ausbildung und Mentalität der gelehrten, professionalisierten Juristen beschrieben und die Folgen für den konkreten Ablauf der geistlichen Prozesse und der Urteilsfindung bestimmt. Die besondere Ausbildung nach dem kanonischen Billigkeitsprinzip („notons of canonical equity") – so lautet hier die These – gab den an den spätmittelalterlichen geistlichen Gerichten tätigen Juristen „ein besonderes Verständnis von Gerechtigkeit, das der Vorstellung von einem gerechten, gnädigen Gott nicht unähnlich war" (S. 139). Indem dieses besondere Rechtsempfinden die Richter im geistlichen Gericht des Spätmittelalters gegenüber den Angeklagten nachsichtig machte und sie häufig an einer konsequenten Prozeßführung mit einem entschiedenen Endurteil hinderte, hätten die geistlichen Gerichte keine reale Chance gehabt, sich dem frühneuzeitlichen Bedingungsrahmen anzupassen, der durch eine zunehmende Rigidität des sittlichen Bewußtseins sowie durch das Verlangen der Kläger und der Öffentlichkeit allgemein nach definitiver Urteilsfindung charakterisiert gewesen sei. Aus dieser Unfähigkeit zum Wandel habe sich zu Anfang des 16. Jahrhunderts eine doppelte Verlagerung ergeben, die die tiefgreifenden Veränderungen durch die später durchgeführte Reformation wesentlich erleichterte: 1. Die Zahl der Prozesse nahm rapide ab, was Wunderli auf ein geschrumpftes Interesse an den uneffektiven geistlichen Gerichten zurückführt. 2. Abgesehen von Eheangelegenheiten, die bis in die spätere Frühneuzeit hinein ausschließlich bei den geistlichen Gerichten verblieben, drangen in den dadurch freigewordenen Bereichen der Rechtsprechung weltliche Gerichtsinstanzen vor (v.a. Bürgermeister- und Ratsgericht), die dem allgemeinen Verlangen nach effektiven Sanktionen in Zivil- und Strafsachen nachzukommen vermochten.

Diese beiden Tendenzen werden im zweiten Teil des Buches (Kap. III–IV, S. 63–102) durch eine quantitative und qualitative Auswertung mehrerer zwischen 1470 und 1516 relativ vollständig erhaltener Protokollbücher des Londoner Commissary Court detailliert diskutiert und im Anhang durch Tabellen belegt. (Ein zweiter Anhang gibt exemplarische Passagen der Quelle wieder): Fast 90 % aller im Untersuchungszeitraum am Londoner Commissary Court durchgeführten Prozesse betrafen Sexualdelikte und Verleumdungsklagen, die überwiegend die Sexualsphäre berührten. Verfahren und Urteilspraxis in dieser und in den anderen, erstaunlich selten anzutreffenden Prozessen (über Schulden, Zehntzahlung, Testamente, Eheangelegenheiten, Mißachtung von Sonn- und Feiertagen) zeigen, daß dieses geistliche Gericht keineswegs eine scharfe Sittendisziplinierung bzw. eine bedingungslose Erzwingung der Rechtsnorm betrieb: Nur ein Bruchteil der Prozesse gelangte zu einem Endurteil; die Richter

förderten stattdessen außergerichtliche Vergleiche oder betätigten sich als Schlichter; häufig bemühten sie sich unabhängig von der Rechtsfindung um eine Wiedergutmachung des eingetretenen Schadens. Für Wunderli fügt sich dieser Befund zusammen zum Bild einer „older medieval laxity", die nach der Reformation abgelöst wurde durch die neuzeitliche Welt der „coming Protestant discipline". (S. 102 und Conclusion, S. 133–139).

Wieweit diese Interpretation und die These eines den Veränderungen zugrundeliegenden Säkularisationsprozesses tragen, ist durch weitere, vergleichende Untersuchungen über die Tätigkeit der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gerichte und Zuchtinstitutionen zu klären. Die wenigen Informationen, die augenblicklich vorliegen, deuten allerdings eher daraufhin, daß der Bruch zu Anfang des 16. Jahrhunderts nicht von grundsätzlicher Natur war: Bis ins 18. Jahrhundert hinein blieb auch an den zivilen Gerichtshöfen der Anteil der bis zu einem Endurteil geführten Prozesse offensichtlich relativ gering. Und selbst die calvinistische Gemeindezucht scheint nicht allenthalben von unerbittlicher Rigidität gewesen zu sein. – Und hinsichtlich der Säkularisations-These stellt sich die Frage, ob das Vordringen der weltlichen Gerichte auf Kosten der ausgedehnten geistlichen Gerichtsbarkeit des Mittelalters nicht besser unter dem Begriff der *gesellschaftlichen Differenzierung* zu diskutieren ist.

Gießen *Heinz Schilling*

Schilling, Heinz, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh, G. Mohn, 1981, 443 S., Leinen, DM 150.–.

Das Buch umfaßt drei Teile: (A.) Die Einleitung erörtert die in der jüngsten Forschung erkannte Bedeutung der sozialen Faktoren der jeweiligen Zeit, die neben den immer schon beachteten religiösen und politischen Ereignissen berücksichtigt werden müssen und die die letztgenannten ergänzen und besser verständlich machen. Die sachgemäße Zuordnung der drei Elemente wirft naturgegeben Probleme auf. Wir richten im Folgenden unser besonderes Augenmerk auf die richtige Bewertung der theologisch-kirchlichen Komponente, eine Aufgabe, deren sich der Vf. wohl bewußt ist (S. 22). (B.) Die Einführung der Reformation in Lippe behandelt insbesondere die Ereignisse der Jahre 1530 bis 1532 in Lemgo. (C.) Die Einführung des reformierten Bekenntnisses nach dem Jahr 1600 füllt die zweite Hälfte des Buches.

Die geschichtlichen Ereignisse werden ausführlich und im Detail mit einer Genauigkeit dargestellt, wie dies bisher noch nicht geschehen ist. Der Rezensent hält es für wahrscheinlich, daß die weitere Forschung das Buch nur noch ergänzen oder in einzelnen Punkten korrigieren kann. Fragt man darüber hinaus nach den hervorstechenden neuen Ergebnissen des Buchs, so ist im ersten Hauptteil (B) zu nennen: In der „dritten Phase" (1530–1531) wird in Lemgo ein 24er-Ausschuß eingesetzt, der die Reformation erzwingt (S. 77 ff.). Der Vf. macht deutlich, daß der Ausschuß zwar gewaltsam vorgeht, aber doch nicht ohne Legitimität ist. Es handelt sich bei dem Ausschuß um den in der Lemgoer Verfassung genannten „Dritte Haufen", der die sechs Bauernschaften vertritt (S. 86 f.); er wurde nur bei außerordentlichen Regierungshandlungen herangezogen. Die Vorgänge sind also nicht einfach als Bürgeraufstand zu werten. Die Herkunft der 24 „Gemeinherren" wird genau untersucht (S. 88).

Die Hinwendung zum reformierten Bekenntnis (C) war bisher nicht genau erforscht. Die Einflüsse auf Simon VI. werden sorgfältig untersucht (S. 158 ff.). Noch immer erklären seine Erziehung am Kasseler Hof, der Besuch des Straßburger Gymnasiums und der Einfluß der Philippisten Jonas Tunte (bis 1570 Kanzler), Christoph von Donop (bis 1573 Hofmeister) und Nikolaus Thodenus (der Lehrer des Grafen) den Konfessionswechsel am besten. Die geplante Teilnahme am Prinzenkrieg in den Niederlanden (1574) spricht für sich (S. 162). Zu Recht wird das Todesjahr (1599) des entschieden lutherischen Superintendenten Johannes von Exter hervorgehoben (S. 169). Ausschlaggebend war während der ganzen Zeit die enge Beziehung zu Christoph Pezel. Am

Anfang der Reformen steht die Konsistorialordnung von 1600, die die Visitationen der Superintendenten vorschreibt (S. 178 ff.). Die Umbesetzungen der Pfarrstellen aus konfessionellen Gründen wird genau registriert (S. 180 f.). Aber die Konsistorialordnung von 1600 macht keinerlei Angaben über die konfessionelle Wendung, die inzwischen vollzogen wurde. Nur aus den Visitationsprotokollen ist ersichtlich, daß nicht mehr Luthers kleiner Katechismus gelehrt werden soll, sondern der Angersche Katechismus, eine Bearbeitung des Heidelbergers Katechismus. Es ist darum außerordentlich schwerwiegend, daß die Schloßkirchenordnung von 1602 verloren gegangen ist (S. 182). Die inhaltlichen, theologischen Maßstäbe, nach denen die Hinwendung zum reformierten Bekenntnis vollzogen wurde, sind uns nicht bekannt. Auf die Schloßkirchenordnung bezieht sich auch das landesherrliche Reformationsmandat von 1608; es nennt ebenfalls die Maßstäbe nicht. Es muß in den nächsten Jahren die Hauptaufgabe der Forschung sein, diese Schloßkirchenordnung aufzufinden.

Der erstmaligen Teilnahme Graf Simon VI. am reformierten Abendmahl wird zu Recht große Bedeutung beigemessen (S. 183). Die theologischen Disputationen in Detmold 1604–1610 (S. 183 ff.) bedürfen ebenso noch der genauen Untersuchung wie die Gegenveranstaltungen am Lemgoer Gymnasium 1613 (S. 248 ff.). Über den Angerschen Katechismus liegt inzwischen eine solche vor (Jahrb. d. Ver. f. Westf. KG 74, 1981, 57 ff.). Der Vf. schildert dann die Stellung des Adels zum reformierten Bekenntnis und den Widerspruch der Städte. Eine sorgfältige Darstellung des Streites „Lemgo contra Lippe" schließt den Abschnitt C ab.

Drei kritische Anmerkungen sind zu machen. (1.) die Kirchenzucht wird gründlich verzeichnet (S. 190 ff.). Die biblischen Wurzeln verkennend, wird sie als Instrument der „Sozialdisziplinierung" verstanden (S. 191). Allzu eilfertig wird der Kampf um die Kirchenzucht (die nach reformiertem Verständnis drittes Kennzeichen der Kirche ist) dazu benutzt, um Argumente für den beginnenden landesherrlichen Absolutismus zu sammeln. An dieser und anderen Stellen sind die religiösen Antriebe weitaus stärker als die politischen. Dies trifft auch für die Stellung der benachbarten Territorien im Lemgoer Streit zu, die offensichtlich von ihrer konfessionellen Einstellung primär bestimmt ist (S. 319 ff.).

(2.) Während der Vf. die Verwendung des Begriffes „Calvinismus" in Frage stellt (S. 49), verwendet er durchgehend den der „Zweiten Reformation". Es sei zugegeben, daß er sehr griffig ist – er breitet sich seit einigen Jahren in der Forschung wie ein Buschfeuer aus. Aber ihm fehlt die historische und sachliche Legitimation. Die Bezeichnung ist vielmehr ein unzutreffender Hilfsbegriff, der an den Gegenstand herangetragen wird. Denn Chr. Pezel spricht zwar von einer „ersten Reformation", unterläßt es aber, daraus eine „zweite" Reformation abzuleiten. Er spricht vielmehr von einer „neuen" und „christlichen Reformation". Sein Anliegen ist gerade, bei der Reformation Luthers und Melanchthons anzuknüpfen und sie zu erneuern. An der Confessio Augustana und der Lehre Melanchthons soll festgehalten werden (vgl. W. H. Neuser, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II, Göttingen 1980, S. 295). Die erste Reformation in Bezug auf die Zeremonien und die Kirchenzucht erneuern, heißt gerade nicht, von einer „zweiten" Reformation sprechen. Dieser Begriff hebt vielmehr die Kontinuität auf und unterstreicht im Übermaß die Diskontinuität zwischen Luther und Calvin, Melanchthon und den deutschen reformierten Theologen. Außerdem überzeugt der Versuch J. Moltmanns und Th. Kleins nicht, in der „zweiten Reformation" ein umfassendes soziales und politisches Programm zu finden (vgl. W. H. Neuser, a.a.O. S. 296). Die Überschrift kann nur heißen: Der Übergang zum reformierten Bekenntnis.

(3.) Das Kirchenrecht sollte mehr berücksichtigt werden. Der Vf. erwähnt zwar den Fortbestand der geistlichen Jurisdiktion des Paderborner Bischofs, die Graf Bernhard noch 1558 und 1567 vertraglich anerkennen mußte (S. 117, vgl. 131 ff.). Er notiert aber nur kurz, daß die Konsistorialordnung von 1600 der Paderborner Jurisdiktion ein Ende setzt (S. 137, 152). Eine der Ursachen des Überganges zum reformierten Bekenntnis wird gerade das Problem der Jurisdiktion gewesen sein (vgl. W. H. Neuser, Die lippi-

sche Landeskirche, S. 8 f.). Das reformierte Bekenntnis kennzeichnet die entschieden antirömische Einstellung. In der sonst sehr genauen Darstellung fehlt eine Übersicht über die Patronatsrechte in Lippe.

Die Darstellungen der Profan- und Kirchengeschichte werden wohl immer in Spannung zueinander stehen. In dem vorliegenden Buch zeigt sich dies darin, daß der Vf. den sozialen und politischen Argumenten (Entstehung des landesherrlichen Souveränitätsdenkens) die Priorität gibt. Dann aber urteilt er wiederum richtig: „Die Konfessionsfrage wurde zum Kristallisationskern, an den sich andere wichtige Probleme der damaligen Gesellschaft anlagerten" (S. 372).

Trotz der kritischen Anmerkungen bekennt der Rezensent, lange kein so anregendes und überzeugendes Buch gelesen zu haben. Der lippischen Kirchengeschichtsforschung ist mit ihm ein außerordentlicher Dienst erwiesen worden.

Ostbevern b. Münster *W. H. Neuser*

Erwin Iserloh: Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 41). Münster (Aschendorff) 1981. 84 S., DM 19.–.

Johannes Maier, so heißt der große Sohn des Fleckens Egg an der Günz im bayerischen Schwaben – dem Brauche seiner Zeit entsprechend hat er sich den Namen seines Geburtsortes zugelegt und ist somit als Johannes Eck in die Geschichte eingegangen. Erwin Iserloh hat es unternommen, das Leben dieses bedeutendsten unter den deutschen Gegenreformatoren auf kurzen achtzig Seiten nachzuzeichnen. Wenn auch dieses Buch nicht „das Desiderat einer ausführlichen Biographie" erfüllen kann, wie das Vorwort zu verstehen gibt (S. 2), so kommt es in seinen zwölf Kapiteln dennoch der Aufgabe nach, den Leser mit den wichtigsten Stationen dieses ereignisreichen Lebens bekanntzumachen.

Der universitäre Bildungsgang Ecks ist geprägt durch die Schulung in der via moderna. Nur die kurze Zeit im thomistisch ausgerichteten Köln unterbricht den von Heidelberg über Tübingen nach Freiburg einheitlichen akademischen Weg. Die ersten Jahre als junger Professor in Ingolstadt sind Jahre fruchtbaren Schaffens. Unter dem Titel ‚Chrysopassus praedestinationis' erscheint 1514 in Augsburg sein vorzüglich gegliedertes und materialreiches Lehrbuch zur Gnaden- und Rechtfertigungstheologie. Im Zuge der vom Landesherrn angesetzten Universitätsreform macht Eck sich daran, der via moderna in Ingolstadt unzweideutige Gestalt zu geben. Er verfaßt im Auftrag der Artesfakultät innerhalb von vier Jahren sechs Lehrbücher zur Logik und Naturphilosophie, um dem philosophischen Unterricht ‚modernes' Profil zu verleihen.

Nicht minder moderne Wege beschreitet Eck mit seinen Thesen zur Wirtschaftsethik. In Disputationen, Briefen und Gutachten macht er sich für eine vernünftige, zeitgemäße, pragmatische Lösung des mit so vielen Emotionen und Wertungen befrachteten Zinsproblems stark. Gerechtfertigt ist angesichts der Risiken des Kapitalverkehrs ein mäßiger Zinssatz von fünf Prozent. Die Wucherpraxis verwirft auch er wie alle Gebildeten seiner Zeit – das nahmen ihm diejenigen nicht ab, die ihn seiner Zinsthesen wegen als Fuggerknecht beschimpften.

Der moderne Theologe, Philosoph und Ökonom Johannes Eck wäre als erfolgreicher Universitätslehrer in die Annalen der Wissenschaft eingegangen, wenn nicht Martin Luther gewesen wäre. Dieser wurde wie so vielen anderen auch dem Ingolstädter zum lebenswendenden Geschick. Alle nun folgenden Stadien, vom Beginn des Ablaßstreites bis zur Polemik über Ecks seliges oder unseliges Ende, lassen sich unter die Überschrift des vierten Kapitels stellen: „Der Konflikt mit Luther" (S. 22). Dieser Konflikt, dem die kurzfristige Phase einer Humanistenfreundschaft voranging, wurde von Eck früh und in ausschlaggebender Weise in ein Ringen auf Leben und Tod gewandelt. Die römische Bannbulle, für deren Zustandekommen und Verbreitung er sich so energisch einsetzte, hat nicht nur über Luthers sondern auch über seinen eigenen Weg entschieden: Sein Leben galt fortan dem Kampf gegen die Reformation.

Iserlohs Buch macht in allen Kapiteln die Aufgaben deutlich, die der Forschung durch einen Gelehrten und Reformer aufgegeben sind, der wie Johannes Eck in so vielfacher Weise mit den Geschehnissen seiner Zeit verwoben ist. Da ist zunächst der junge Ingolstädter Theologe, der um die Probleme von Prädestination, Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung auf eine Weise ringt, die Iserloh dazu veranlaßt, eine „Nähe . . . zur reformatorischen Fragestellung" zu konstatieren (S. 18). Diese ‚Nähe' ist jedoch bis auf ihr Fundament zu durchleuchten, und das ist, wie der ‚Chrysopassus' zu erkennen gibt, jene Tradition des spätmittelalterlichen Augustinismus, mit dessen antipelagianischer Theologie sich Eck seit seiner Probedisputation in Ingolstadt (1510) unverändert kritisch auseinandergesetzt hat. Er steht den Wittenberger Magistern Karlstadt und Luther so fern wie dem Pariser Augustinermagister Gregor von Rimini.

Des weiteren wird Eck als ‚Doctor modernus' herausgestellt, der sich „die logischen Spitzfindigkeiten und Sophismen der Spätscholastik nicht zu eigen machte" (S. 9). Auch hier eröffnet sich der Forschung ‚ein weites Feld', allerdings nur dann, wenn man bereit ist, die festgefügten Frageschemata und Werturteile der Lortzschule zu durchbrechen. Wie ist der Standort Ecks innerhalb der damals ausgereiften ‚via moderna' zu bestimmen, wo setzt er Schwerpunkte und wo grenzt er sich ab, wer sind seine Autoritäten und was ist als eigener Beitrag zu erheben? Das gilt es zu erfragen und ist auch zu erfahren anhand des umfangreichen Materials, das seine Lehrbücher bieten. Von alledem ist bei Iserloh jedoch nichts zu finden.

Mit Spannung verfolgt man die Anstrengungen des Ingolstädters, alle Kräfte gegen die Reformation zu mobilisieren, wo immer diese auch auftritt, sei es innerhalb, sei es außerhalb des Reiches. Zu diesem Kampf gehört das Bemühen, Klarheit in die ‚dogmatische Unklarheit der Zeit' (S. 80) zu bringen, wie Iserloh dem Nominalisten überraschend zugesteht. Vor allem das ‚Enchiridion' ist von dem Bemühen geprägt, die römische Lehre unzweideutig festzuschreiben und die Kirche zum Fundament von Schrift und Theologie zu erheben: „Scriptura non est autentica sine authoritate ecclesiae".[1] Das ist deutlich der Abweis des Schriftprinzips, eindeutiger von Eck formuliert, als von Iserloh wiedergegeben. Doch Neues hat Eck damit gerade nicht gesagt, denn um „die Grundfrage" (S. 55), das Verhältnis von Schrift, Kirche und Theologie hatte bereits das späte Mittelalter vehement und offenkundig gestritten; zur Zeit der beginnenden Reformation, im Jahre 1518, scheute die Kurie durch Silvester Prierias nicht davor zurück, ohne jede Verhüllung und amtlich den Papst als ‚fundamentum ecclesiae et theologiae' einzuschärfen. Die Alternativen in den Grundlagen waren im späten Mittelalter wie in der frühen Reformationszeit bereits prinzipiell formuliert, so daß von der oft berufenen dogmatischen Unklarheit nicht viel übrig bleibt.

Johannes Eck fungiert vornehmlich als der *Theologe* der deutschen Gegenreformation. Iserloh führt darüber hinaus und weist auf den *Kirchenpolitiker* Eck hin, der im Zuge der Festigung des landesherrlichen Kirchenregiments „die Stärkung der Kirchenhoheit der Herzöge von Bayern" betreibt, denn das „bedeutete eine Sicherung gegen die Unzuverlässigkeit des Episkopates" (S. 53). Die Entdeckung, daß auch altgläubige Fürsten als ‚Notbischöfe' eintreten, wird dazu beitragen können, den moralischen, die Geschichtsschreibung lenkenden Bann über die angeblich machthungrigen protestantischen Fürsten und ihre obrigkeitliche Reformation anhand von Fakten abzuweisen. Das Zusammenspiel von Theologie und Politik ist kein protestantisches Spezifikum, wie Erwin Iserlohs Darstellung belegt. Unter dieser Voraussetzung aber vermag nur noch das dogmatisch vorgeprägte Urteil mit Eindeutigkeit die Fürsten im Dienste der Macht von den Fürsten im Dienste der Wahrheit zu scheiden, um so die verworrene Bewegung ‚von unten' und die illegitime Neuordnung ‚von oben' abzusondern von der wahren Reform der Kirche ‚aus ihrer Mitte'.

Die Probleme, die Erwin Iserloh mit seiner Darstellung zu durchforschen anregt,

[1] Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525–1543), hg. v. P. Fraenkel (= CCath, Bd. 34). Münster 1979, S. 27, Nr. 3.

sind vielfältig und von Gewicht. Um so mehr fällt auf, daß ein gravierendes Thema mit Schweigen übergangen ist: die Judenpolemik. Kritik und Rückfrage, die einem Martin Luther nicht erspart bleiben dürfen, werden auch einem Johannes Eck zugemutet werden müssen.

Tübingen *Manfred Schulze*

Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum. Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus VI. Actorum pars tertia Volumen secundum. Concilii Tridentini periodus Bononiensis. Vota patrum et theologorum quotquot inveniri potuerunt. Edidit illustravit Theobaldus Freudenberger, Freiburg 1972, XV und 756 Seiten, broschiert, Subskriptionspreis DM 292.–.

Der vorliegende Band des „Concilium Tridentinum", der ohne Verschulden des Rezensenten erst jetzt hier besprochen wird, enthält die Originalvoten der Konzilsväter und Theologen aus der Zeit der Bologneser Tagungsperiode des Konzils von Trient. Hubert Jedin hat im 3. Band seiner „Geschichte des Konzils von Trient" (Freiburg 1970) das äußere Geschehen in Bologna dargestellt und konnte dabei bereits mehrere ungedruckte Originalvoten aus der Bologneser Tagungsperiode dank der Großzügigkeit von Theobald Freudenberger verwerten.

Freudenberger beginnt seine Edition mit der Publikation der Voten über das Sakrament der Eucharistie. 1. Hervorgehoben seien besonders die Stellungnahmen des Augustinergenerals G. Seripando vom März 1547, dem Bischof A. Lippomani vom 13. Mai 1547 und wiederum von Seripando vom 25. Oktober 1547. 2. Die Voten über das Bußsakrament. Hier ragen die Aussagen der Minoriten von Richard von Le Mans vom 27. April 1547 und Johannes Antonius Delphinus aus den Tagen vom 23. bis 28. April und von Seripando vom 11. November 1547 heraus. Hans Peter Arendt hat in seiner Freiburger Dissertation „Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinische Lehraussage über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit" (Freiburg 1981) die von Freudenberger vorgelegten Texte eingehend verwertet. 3. Die Voten über die Letzte Ölung und den Ordo mit den Stellungnahmen von Richard von Le Mans, Delphinus und des Dominikaners Ambrosius Pelargus. Pelargus nahm am 16. Juli und 29. Juli 1547 zu den Entwürfen zur Letzten Ölung und zur Frage des Priestertums Stellung. Er war übrigens der einzige deutsche Theologe, der an den Bologneser Tagungen teilnahm. Auch Pelargus hatte sich zunächst geweigert, Trient zu verlassen und erklärt, er wolle in Trient bleiben, bis die Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil über die Weiterführung des Konzils entschieden seien. Er traf am 9. Juni 1547 – aus Rom kommend – in Bologna ein, konnte sich aber wegen Krankheit nur schriftlich an den Beratungen beteiligen. 4. Die Voten über das Ehesakrament. Auch hier sind besonders die Stellungnahmen von Richard von Le Mans, Bischof Aloysius Lippomani und Bischof Thomas Campeggio und Seripando hervorzuheben. 5. Die Voten über die Reform der Sakramente. Erwähnt seien die Beiträge von Richard von Le Mans, Seripando und Bischof Augustinus Steuchus. 6. Die Voten über den Reinigungsort und die Ablässe. Unter den Diskussionsbeiträgen ragen wiederum die Äußerungen von Richard von Le Mans und Johannes Antonius Delphinius hervor. 7. Die Voten über das Meßopfer, u.a. von Richard von Le Mans und des Dominikaners Placidus de Parma.

Den Abschluß des Bandes bilden Quellen und Schriften über die Verlegung des Konzils von Trient nach Bologna und die Rückverlegung des Konzils nach Trient.

Mit der Edition dieses Bandes und der 1974 erfolgten Veröffentlichung des Bandes VI/3 ist die Publikation der Akten der Bologneser Tagungsperiode abgeschlossen, die Theobald Freudenberger in mustergültiger Weise ediert hat.

Für den Kirchenhistoriker sind die Aktenstücke über die Konzilsverlegung nach Bologna von besonderem Interesse. In Trient hatten die Konzilsväter in der 8. Sitzung am 11. März 1547 den Verlegungsbeschluß gefaßt. Noch am Vortag hatte Kardinal Pacheco sich gegen die Translation ausgesprochen und die Ansicht vertreten, daß ein solcher Beschluß einstimmig gefaßt werden müsse. Er berief sich für seine These auf das

Konzilswerk von Kardinal Jacobazzi, das 1538 erschienen war. Die Konzilsväter stimmten jedoch seiner Auffassung nicht zu und entschlossen sich zur Verlegung. Kaiser Karl V. war entsetzt und protestierte schärfstens gegen die Translation. Am 16. Januar 1548 erfolgte in Bologna die Verlesung der kaiserlichen Protestationsurkunde. Karl V. ließ am 23. Januar 1548 in Rom seinen Protest wiederholen. Dabei wurde die Nichtigkeit der Konzilsverlegung besonders herausgestellt. Der Papst reagierte mit der Feststellung, daß das Festhalten des Kaisers an Trient als dem einzig möglichen Konzilsort die Freiheit der Konzilsväter ungebührlich einschränke.

Von gesteigertem Interesse sind in diesem Zusammenhang die von Freudenberger edierten Gutachten über die Konzilsverlegung aus dem Notariatsarchiv in Barcelona, die uns mit den kirchenpolitischen Überlegungen der kaiserlichen Juristen und Diplomaten über die Konzilsverlegung vertraut machen. Diese Gutachten sind erst seit 1948 wieder bekannt. Bei einem Besuch in Barcelona war Hubert Jedin durch den Direktor der Biblioteca Balmea, Professor Dr. J. Vives, auf diese Dokumente aufmerksam gemacht worden, die sich in einer umfangreichen Sammlung von Originalakten kaiserlicher Provenienz über den Protest Karls V. gegen die Translation des Tridentinums befanden. In den Gutachten wird u.a. die Frage erörtert, ob sich der Papst durch sein Schweigen zur Konzilsverlegung nicht der notorischen Nachlässigkeit schuldig gemacht habe.

Die Gutachten enthalten eine Fülle von Zitaten aus kanonistischen Werken des 15. und 16. Jahrhunderts über die Frage der Konzilsverlegung. Mit großem Arbeitsaufwand und Akribie hat Freudenberger hier die Quellen der kaiserlichen Juristen verifiziert. Es sind u.a. Johannes von Torquemada und seine Summe de ecclesia, die bis zum Tridentinum das Arsenal für die papalistischen Theologen war. Kardinal Zabarella, der auf dem Konzil von Konstanz eine führende Rolle spielte, wird verschiedentlich zitiert, aber auch Kanonisten wie Petrus de Monte und Cataldinus de Boncompagnis, De translatione Concilii Basiliensis, bis zu dem einflußreichen Theologen Kardinal Cajetan, dessen ekklesiologische Aussagen neuestens Ulrich Horst in seiner Untersuchung „Unfehlbarkeit und Geschichte" (Mainz 1982) herausgestellt hat. Weitere Quellen sind: Matthias Ugonius und sein Werk, De conciliis (1532) und das bereits genannte Konzilswerk von Jacobazzi. Für jeden Kenner ist ersichtlich, welche Arbeitsintensität Freudenberger aufwenden mußte, um die Verifizierungen vorzunehmen, nicht zuletzt welches Finderglück ihm dabei half.

So ist der vorliegende Band editionstechnisch von hervorragender Qualität und ein wertvolles Arbeitsinstrument für den Konzilshistoriker und Dogmengeschichtler. 148 Quellenstücke aus Archiven in Avignon, Barcelona, Florenz, Marseille, Neapel, Rom und dem Vatikan hat Freudenberger in diesem Bande vorgelegt. Den Abschluß der Edition bildet das „Mandatum ratificatorium" Karls V. vom 17. August 1549, nach dem bis dahin vergeblich gesucht wurde.

Für die Geschichte der Bologneser Tagungsperiode und die Diskussionen um die Konzilsverlegung von Trient nach Bologna bietet das Werk eine Fülle von neuen Erkenntnissen. Der vorliegende Band ist auch editionstechnisch von hervorragender Qualität und ein wertvolles Arbeitsinstrument für den Dogmengeschichtler und Konzilshistoriker.

Theobald Freudenberger, der sich seit 50 Jahren der Erforschung des Weltkonzils von Trient widmet, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten zum besten Editor der monumentalen Aktenpublikation der Görres-Gesellschaft (vgl. dazu R. Bäumer, Die Erforschung des Konzils von Trient und der Campo Santo: Hundert Jahr Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo, Freiburg 1977, 139–159) entwickelt, die 1901 begann, und die in den nächsten Jahren hoffentlich zu einem glücklichen Abschluß kommen wird.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum. Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus septimus, actorum pars quarta, volumen tertium. Collegit, edidit, illustravit Theobaldus Freudenberger. Freiburg i.Br.: Herder 1980. XLV, 705 S. br. DM 452.–.

Der neue Band (VII/3) der Aktenausgabe des Konzils von Trient „Concilium Tridentinum", den Th. Freudenberger in mustergültiger Edition vorgelegt hat, ist für die Beteiligung der Deutschen am Konzil von Trient von besonderer Bedeutung. Das Kapitel „Die deutschen Bischöfe auf dem Tridentinum" muß jetzt auf weiten Strecken neu geschrieben werden.

Freudenberger beginnt seine Edition mit dem Schreiben des Kardinals Otto von Truchseß, Bischof von Augsburg, an verschiedene deutsche Fürsten und Prälaten, in dem er über das Wohlwollen des neuen Papstes Julius III. für Deutschland und seine Ansprache im Konsistorium über Konzil und Reform berichtet. Der Brief ist datiert: Dillingen, 30. 3. 1550. Bedeutsam, nicht nur für die Kölner Diözesangeschichte, ist der Brief von Erzbischof Adolf von Schaumburg an Julius III. vom 30. 4. 1550, in dem der Erzbischof dem Papst Julius III. zur Wahl gratuliert und ihm zugleich eine Fortsetzung des Konzils empfiehlt.

Das Konzilsverlangen Karls V. kommt in der Rede des Kaisers auf dem Reichstag von Augsburg am 26. Juli 1550 zum Ausdruck. Die Position des sächsischen Kurfürsten gegenüber dem Konzil wird aus dessen Erklärung vom 16. August 1550 ersichtlich: darin fordert er ein Konzil, das allgemein, frei und christlich ist, den Anhängern der Augsburger Konfession das freie Geleit zugesteht und diese auf dem Konzil mit beratender und beschließender Stimme zuläßt. Der Papst müsse sich dem Konzil unterwerfen und die Bischöfe von ihrem Treueeid entbinden.

Vom 29. Januar 1551 datiert das Schreiben des Mainzer Erzbischofs Sebastian von Heusenstamm an seine Suffragane, mit dem er ihnen eine Kopie der Reduktionsbulle des Konzils „Cum ad tollenda" vom 14. 11. 1550 übersendet. Eine Abschrift des Briefes und der Bulle reichte der Konstanzer Bischof Christoph Metzler an die Äbte seines Bistums weiter, so u.a. dem Abt von St. Blasien, dem Abt von Salem und dem Abt von Bebenhausen. Übrigens löste die Übersendung der Bulle und die Konzilseinladung bei den Äbten einen regen Briefwechsel aus. Aufschlußreich ist ebenfalls der Brief des Administrators von Salzburg, Ernst von Bayern, vom 8. 3. an seinen Pfarrer, der die Aufforderung enthält, Priester und Gläubige möchten für den guten Fortgang des Konzils beten. Bischof Erasmus von Straßburg rief am 9. März 1551 die Äbte und Prälaten der Klöster seiner Diözese zur Teilnahme am Konzil auf. Bischof Georg von Pappenheim von Regensburg teilte am 6. April 1551 den Prälaten seiner Diözese die Reduktionsbulle mit und bat Klerus und Volk um ihr Gebet für das Konzil.

Für die Teilnahme der Universitäten am Konzil von Trient ist der von Freudenberger veröffentlichte Beschluß der Universität Heidelberg vom 31. März 1551 interessant, durch den zwei Theologen für die Teilnahme am Konzil bestimmt wurden. Tatsächlich hat jedoch kein Heidelberger Theologe am Tridentinum teilgenommen.

Das gesteigerte Interesse des Kaisers an einer starken Teilnahme deutscher Bischöfe und Theologen am Tridentinum zeigt u.a. seine Aufforderung vom 23. März 1551. Von den römischen Aktivitäten, eine angemessene Beteiligung des deutschen Episkopats am Konzil zu erreichen, zeugen Briefe von Kardinal Marcellus und Sebastian Pighinus. Aber die Bereitschaft der deutschen Bischöfe zu einer Reise zum Konzil war nur schwach. Karl V. mußte noch am 29. Juni 1551 seine Mahnung wiederholen, daß sich die deutschen Bischöfe an der Konzilseröffnung am 1. September 1551 beteiligen sollten. Eine entsprechende Mahnung richtete der Kaiser u.a. an die Erzbischöfe von Köln, Trier und Mainz.

Unbekannt waren mehrere Quellentexte, die Freudenberger über die Teilnahme der Protestanten am Tridentinum vorlegen kann. Sie beleuchten u.a. die Haltung von Moritz von Sachsen, von Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, aber auch von Johannes Sleidanus zum Tridentinum.

Die theologische Bedeutung des Wiener Bischofs Friedrich Nausea und sein Anteil an den Konzilsberatungen wird in dem vorliegenden Band ebenfalls deutlich, in den Freu-

denberger eine Reihe von Briefen von Nausea an König Ferdinand ediert. Vom 9. August 1551 stammt ein Brief von Ferdinand an Nausea, in dem er den Bischof bittet, gegen Ende des Monats August in Trient zu sein. Am 14. August teilt der König dem Bischof mit, daß er ihm als Unterhalt auf dem Konzil monatlich 100 Kronen zahlen werde. Interessant ist auch der Brief von Nausea aus Trient vom 18. Oktober an Erzbischof Ernst von Salzburg, in dem er über die Konzilssitzung am 11. Oktober berichtet. Alle hofften, so schreibt Nausea am Schluß, daß der Erzbischof zum Konzil kommen werde. Auch über den Kölner Theologen Johannes Gropper liefert Freudenberger neues Material. In seinem Brief an den erzbischöflichen Rat Franz Burckhardt erwähnt Gropper u.a., er habe im Konzilswerk von Jacobazzi über die Kleiderordnung gelesen, daß die Prälaten auf dem Konzil ihre geistliche Kleidung tragen müßten. Er sei deshalb der Ansicht, daß der Erzbischof Adolf von Schaumburg die Pontifikalien nach Trient mitzunehmen habe. Er teilt u.a. mit, daß er – wie auch der Provinzial E. Billick – reisefertig seien und sogleich nach Trient aufbrechen könnten. Die Abreise des Erzbischofs erfolgte jedoch erst am 15. September, ursprünglich war der 13. September als Reisetermin vorgesehen. Über die Ankunft Groppers berichtet P. Alexander Candidus am 15. Oktober aus der Konzilsstadt. Ruard Tapper erwähnt am 28. 11. lobend das Auftreten Groppers vor den Konzilsvätern.

Th. Freudenberger hat über 460 Aktenstücke aus der Zeit vom 30. 3. 1550 bis zum 14. Juni 1552 in dem Bande veröffentlicht, die das Echo deutlich machen, das das Tridentinum in Deutschland nach seiner Wiederberufung nach Trient auslöste. Die Quellen, die Freudenberger vorlegt, stammen u.a. aus Augsburg, Bamberg, Biberach, Brüssel, Karlsruhe, Koblenz, Straßburg, Zeitz, aber auch aus Dresden, Düsseldorf, Esslingen, Frankfurt, Gotha, Göttingen, Wolfenbüttel, Hannover, Heidelberg, Lindau, Ludwigsburg, Magdeburg, Madrid, Merseburg, München, Münster, Nürnberg, Regensburg, Salzburg, St. Gallen, Schaffhausen, Stuttgart, Zürich, Tübingen, Ulm, Vatikanstadt, Wien, Verden, Wiesbaden und Würzburg.

Die Edition ist, wie bei Freudenberger nicht anders zu erwarten, von hervorragender Qualität. Es fällt schwer, in dem umfangreichen Band einen Druckfehler festzustellen. Die Kommentierung von Freudenberger ist reichhaltig und hilfreich.

Eine Reihe der von Freudenberger edierten Quellen für den süddeutschen Raum habe ich inzwischen in einem Aufsatz: „Konstanz und das Tridentinum" für die Festschrift Wolfgang Müller, Kirche am Oberrhein (Freiburg 1980) und in einem Beitrag „Erzbischof Ernst von Bayern und das Tridentinum" in der Festschrift für Andreas Kraus (Kallmünz 1983) verwerten können.

Auch von dem jetzigen Band VII/3 kann man sagen, daß er sich würdig einfügt in die große Leistung, die Freudenberger für das bedeutende Editionsunternehmen der Görresgesellschaft „Concilium Tridentinum" vollbracht hat. Die Feststellung, die ich in der Campo Santo-Festschrift (1977) gemacht habe, daß sich Theobald Freudenberger in den letzten Jahrzehnten zum vorbildlichsten Herausgeber der Akten des Konzils von Trient entwickelte, findet in dem vorliegenden Band eine Bestätigung. Mit seiner Editionstätigkeit hat Freudenberger bis jetzt nicht nur quantitativ den größten Anteil an der Herausgabe des Concilium Tridentinum, sondern die von ihm edierten Bände stellen auch hinsichtlich der Editionstechnik, nicht zuletzt im Hinblick auf die Verifizierung, die Spitze dar.

Der neue Band des Concilium Tridentinum bietet für die deutsche Kirchengeschichte und für die Geschichte vieler deutscher Bistümer wertvolles neues Material, das sich von Köln bis Trient erstreckt. Auch das Verdienst Karls V. um die Fortsetzung des Tridentinums wird durch die Edition herausgestellt. Das Bemühen des Kaisers, die Einheit der Kirche durch das Konzil wiederherzustellen, findet in vielen Dokumenten des Bandes einen prägnanten Ausdruck. Aber zugleich wird die Konzilsmüdigkeit vieler deutscher Bischöfe und Äbte deutlich, die unterschiedliche Ursachen hatte, und die nur durch den Einfluß, ja durch den Druck Karls V. teilweise überwunden werden konnte.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Neuzeit

Reventlow, Henning Graf: Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 30). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980. 716 S., Leinen DM 148.–.

Das umfangreiche Werk hat sich ein hohes Ziel gesetzt. Es möchte die Wurzeln der modernen historisch-kritischen Bibelwissenschaft aufdecken und diese damit zugleich ihrerseits historisch und sachlich kritisieren. Die geläufigen Herleitungen aus der reformatorischen Theologie bzw. dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis genügen dafür nicht. Man muß weiter zurückgreifen und das Thema umfassender nehmen. Nicht nur die Theologie insgesamt und die Philosophie, sondern auch die Kirchenpolitik, ja die Politik überhaupt gehören hinein, jedenfalls in den Bereichen, wo das moderne Bibelverständnis sich ausgebildet hat. Das ist entscheidend in England geschehen, allerdings mit Vorspielen auf dem Kontinent und hinterher mit stärkster Nachwirkung dort, nämlich in der deutschen Bibelkritik vom 18. Jahrhundert an. In England spielte die Bibel eine größere Rolle als anderswo, indem man sich in den verschiedensten Lagern auf sie, besonders auch ihren alttestamentlichen Teil und dort das Gesetz bezog und sich dorther Anstoß und Legitimation geben ließ, so daß das Denken und Handeln mit der Autorität der Bibel oder auch mit deren Nachlassen bis hin zur offenen Bibelkritik weithin in engem Zusammenhang stand.

Die Darstellung setzt im ersten der drei Teile mit einer kurzen Erörterung des Grundproblems von Renaissance und Humanismus ein, um dann den spätmittelalterlichen Spiritualismus als Ausgangspunkt der in den folgenden Jahrhunderten einflußreichsten Grundhaltung zu beschreiben: Hochschätzung des geisterfüllten Menschen, Überflüssigkeit der Schrift und der äußeren Formen. Am Anfang der englischen Entwicklung steht Wyclif, bei dem sich zeigt, „wie eine idealistisch-dualistische Philosophie, eine spiritualistische Theologie und eine rationalistische Erkenntnislehre zusammen mit einem stark betonten Moralismus eine systematische Einheit bilden können, und wie hieraus eine Stellung zur Bibel erwächst, die dieser zwar die höchste Autorität zubilligt, inhaltlich aber ein so einseitiges Vorverständnis an sie heranträgt, daß entscheidende theologische Aussagen nicht gesehen werden und im übrigen genau das aus der Schrift herausgelesen wird, was man in sie hineinlegt" (S. 63). Ähnliches findet sich dann bei Erasmus und vor allem in radikaler Form auf dem „linken Flügel der Reformation", bei dem besonders im Blick auf Ethik und äußere Formen eine Abwertung des Alten Testaments begegnet, wogegen bei dem in England einflußreichsten Theologen jener Zeit, Bucer, das Alte Testament bestimmende Norm für die Gestaltung aller Verhältnisse wird, freilich mit einem starken Einschlag antik-humanistisch-ethischer Denktradition.

Der ausführlichste zweite Teil trägt die Überschrift „Die Krise der Bibelautorität in England". Breiten Raum nimmt sachgemäß das Gegenüber von Puritanismus und Anglikanismus in ihren verschiedenen Ausprägungen ein. Beide hatten dem ersten Anschein zum Trotz von vornherein starke Gemeinsamkeiten und näherten sich einander auf die Dauer nicht zufällig an. Äußerst folgenreich war die „faktische Gleichstellung des Alten Testaments mit dem Neuen in einem gesetzlichen Verständnis" bei den Puritanern (S. 190 über Tyndale), hinter deren Kritik an der Gestalt der Kirche sich im übrigen „nicht ein höheres Maß reformatorischer Theologie" verbirgt, „sondern ihre geistige Herkunft von der humanistisch-spiritualistischen Tradition, während sich bei den Anglikanern die scholastisch-rationale Linie fortsetzt" (S. 249). Eigene Kapitel bekommen Herbert von Cherbury und Thomas Hobbes, die mit verschiedener Stärke der christlichen Momente ebenfalls in den humanistischen Traditionsstrom gehören, und schließlich die Latitudinarier mit der ebenso widersprüchlichen wie wirkungsvollen Hauptfigur des John Locke, dessen Toleranzforderung die Trennung von Staat und Kirche und eine konsequente Relativierung des Alten Testaments voraussetzt.

Der dritte Teil gilt dem „Höhepunkt der Bibelkritik im englischen Deismus". Die differenzierte Darstellung des Einsetzens der deistischen Debatte (Blount, Toland, Shaftesbury, Tindal), der apologetischen Gegenbewegungen (Newton, Clarke, Butler, Swift), der Hochblüte (Collins, Lyons, Woolston, Annet) und der Spätphase des Deismus (Chubb, Morgan) sucht die Hauptthese des Buches zu erhärten, daß die deistische und vom Deismus herkommende Bibelkritik einen wohlvorbereiteten Boden vorfand und in Moralismus und Zeremonienkritik trotz aller erkenntnistheoretischen und dogmatischen Unterschiede gerade mit dem Puritanismus einen auf dem Humanismus beruhenden gemeinsamen Nenner hatte. Aber im Gegensatz zum Puritanismus und den meisten der übrigen behandelten Geistesrichtungen wird das Un- und Antibiblische daran nunmehr fortschreitend bewußt und immer offener ausgesprochen.

Es ist erstaunlich, daß ein Alttestamentler dieses Buch zustandegebracht hat, und das in einer Zeit, in der die Lehranforderungen die Forschung sogar im eigenen Fach lahmzulegen drohen. Der Verfasser referiert eine Unmenge oft ganz entlegener Literatur und kennt sich im heutigen Diskussionsstand offensichtlich ebenso aus wie in den politischen, kirchlichen und geistigen Bewegungen des damaligen England. Zu dem immensen Fleiß kommt eine konsequent und umsichtig durchgeführte These, die dem Ganzen die innere Einheit gibt. Das Buch liest sich trotz seines Umfanges leicht. Es ist auch im einzelnen eine Fundgrube, die sich allerdings durch ein etwas detaillierteres Inhaltsverzeichnis und vor allem durch ein Namen- und Sach-, vielleicht auch Bibelstellenregister noch wesentlich besser hätte erschließen lassen; das jetzt allein vorhandene Buchtitelregister weist längst nicht alle Nennungen auch nur der Autoren nach. Leider sieht sich der Rezensent, auch er ein Alttestamentler, zu einem kompetenten Urteil über das stofflich Geleistete außerstande; immerhin kann er bekennen, daß er aus dem Buch viel gelernt hat und es in Zukunft etwa zu Fragen der Bedeutung des Alten Testaments für die poltische Ethik häufig zu konsultieren gedenkt. Daß sich kein wirklich sachkundiger Rezensent gefunden hat, ist jedenfalls ein Indiz dafür, daß das Werk eine Lücke anzeigt und füllt. Einen Hinweis auf seinen Wert liefert die Nachricht, daß es in England bereits hohe Anerkennung erfahren hat und dort eine Übersetzung vorbereitet wird.

Dagegen fühlt der Rezensent sich befugt, zu einer wichtigen Grundsatzfrage, die das ganze Buch durchzieht und neben anderem auch in „Einleitung" und „Schlußbetrachtung" zur Sprache kommt, ein Wort zu sagen. Der Verfasser erwartet den „unmittelbaren Ertrag" seiner Untersuchung darin, „daß sich die alttestamentliche Exegese ihrer eigenen Prämissen deutlicher bewußt würde", und daß „charakteristische Voreingenommenheiten, die ein unbefangenes Urteil über ihren Gegenstand, die Bibel, bisher verhindert haben", zutage treten könnten (S. 15). Über die Art dieser Voreingenommenheiten und „Beschränktheiten" (ebd.) wird nirgends ein Zweifel gelassen: Es handelt sich um die „humanistische Tradition" mit ihrer Hochschätzung von Vernunft und Moral und ihrer (vom Verfasser gern als „Affekt" charakterisierten) Abneigung gegen Hierarchie und Zeremonien. Seit Thomas Morgan „bleibt die Inanspruchnahme der Propheten als Verkünder der Moral, die sich gegen Ritus und Priestertum wandten, für die ethisch-rationale Exegese charakteristisch und für das Prophetenverständnis bis in die Gegenwart hinein – wie auch der Vorbehalt gegen die Heilsverkündigung – bedeutsam" (S. 657). Es läßt sich leicht erraten, daß die ganze Fehlentwicklung, die das Buch beschreibt, in Julius Wellhausen kulminiert, dessen Zusammenhang mit der Aufklärung bisher nicht genügend gewürdigt worden ist (S. 657 gegen L. Perlitt, dessen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vatke und Wellhausen S. 673 Anm. 6 mißverstanden ist; vgl. auch S. 499). Der Verfasser stellt die heutige alttestamentliche Wissenschaft vor eine scharfe Alternative: „Entweder bleibt sie ein Produkt des Späthumanismus: dann wird sie in der neuen geistigen Auseinandersetzung um die Sinnfragen des Lebens kein Gehör mehr finden. Oder sie bahnt sich den Weg aus ihrer Vergangenheit heraus; dann stehen ihr neue Möglichkeiten offen" (S. 15). Dem Rezensenten ist bei dieser Alternative äußerst unwohl, nicht nur weil ihm diese „neuen Möglichkeiten" nicht recht deutlich sind, sondern auch und vor allem, weil er nicht imstande ist, den Weg der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten so grundsätzlich

für einen Fehlweg zu halten und dafür auch noch jene Tradition von Humanismus und Aufklärung verantwortlich zu machen. Man kann und muß, gerade als Theologe, gegen jene Tradition mancherlei auf dem Herzen haben; aber, daß sie auf vielen Gebieten und so auch dem der biblischen Exegese ihrerseits gegen zahllose „Voreingenommenheiten" und „Beschränktheiten" erfolgreich gekämpft und allererst ein „unbefangenes Urteil" ermöglicht hat, ist über jeden Zweifel erhaben. Darum dürften ihr gegenüber bei aller Distanz auch Bewunderung und Dankbarkeit am Platze sein.

Übrigens, was ist ein „Philosemitist" (S. 499)?

Göttingen *Rudolf Smend*

De Jonge, H. J. De bestudering van het N.T. aan de Noord-nederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarium van 1575 tot 1700. Amsterdam 1980. 93 S. kart.

Dr. H. J. de Jonge hat seine Abhandlung für die Königliche Niederländische Akademie der Wissenschaften der Geschichte der Exegese im 16. und 17. Jahrhundert in den nördlichen Niederlanden gewidmet. Er beschränkt sich dabei nur auf Forscher, die in einer Universität oder am Remonstrantenseminar in Amsterdam gearbeitet haben. Besonders dieses Seminar war von Bedeutung für die Bibelforschung, weil Gelehrte, wie Episcopius, Curcellaeus und Clericus hier ihre wissenschaftliche Arbeit leisteten. Auch Wettstein arbeitete hier im 18. Jahrhundert, aber dieses Zeitalter wird in dieser Abhandlung außer Betracht gelassen.

Die Beschränkung auf die Forscher, die nur an der Universität ihre Arbeit leisteten, bedeutet aber, daß der Schriftsteller Hugo Grotius nicht mit seiner Arbeit einbezogen wurde, weil dieser nie an einer Universität unterrichtet hat. Dr. de Jonge äußert sein Bedauern darüber auf Seite 54 und 55 seines Buches, während er in einer Beilage wieder auf Grotius zurückkommt, den er für den wichtigsten Exegeten seiner Zeit hält. Hoffentlich wird Dr. de Jonge uns später noch eine Abhandlung über diesen genialen Menschen schreiben.

Diese kleine Schrift beschäftigt sich mit Autoren, die in der Theologiegeschichte wenig bekannt sind und sie muß deshalb zur Einzelforschung gerechnet werden. Aber das bedeutet nicht, daß die hier beschriebenen Forscher weniger von Bedeutung sind für die Entwicklung der Bibelinterpretation. Besonders Scaliger, Heinsius, Curcellaeus und Clericus haben auf diesem Gebiet Beträchtliches geleistet.

Dr. de Jonge beschreibt deutlich die Entwicklung von dogmatischen zur philologischen und historischen Exegese, wie sie schließlich der modernen Wissenschaft vorgreift. Am Anfang steht Erasmus, Scaliger folgt seiner Spur, Grotius war sein Bewunderer und Nachfolger. Die Schrift von Dr. de Jonge ist klar und gut geschrieben, wissenschaftlich ausgezeichnet dokumentiert und ein sehr willkommener Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese.

Gorssel *Gerrit Jan Hoenderdaal*

Stanislaus Lubieniecki: Compendium Veritatis Primaevae, herausgegeben, eingeleitet und erklärt von K. E. Jordt Jørgensen. 2 Bände, Akademisk Forlag, København, 1982; 222, 494 S.

Stanislaw Lubieniecki (1623–1675) gehörte zu den prominentesten Anführern des polnischen Sozinianismus im 17. Jahrhundert. Er entstammte einer aristokratischen Familie, hatte eine vielseitige Erziehung genossen, die u.a. Studienreisen nach den Niederlanden und nach Frankreich in sich schloß, und war 1652 Prediger in der Kirche der polnischen Brüder geworden. Der erste nordische Krieg zwang ihn zur Flucht und veranlaßte ihn, sich beim schwedischen König für das Los seiner Glaubensbrüder einzusetzen. Da der Friedensvertrag von Oliva (1660) die erwartete Wiederherstellung der Glaubensfreiheit für die Sozinianer in Polen nicht verwirklichte, konnte auch Lubieniecki selbst nicht mehr in seine Heimat zurückkehren. Nach kurzen Aufenthalten in Dänemark und Pommern ließ er sich 1662 in Hamburg und 1668 in Altona nieder. Seine

letzten Lebensjahre wurden nicht nur durch materielle Sorgen, sondern auch durch zahlreiche religiöse Konflikte verdüstert. Das bekannteste unter den zahlreichen gelehrten Werken Lubieniecki ist die 1685 in Amsterdam erschienene *Historia Reformationis Polonicae*. Ihres Materialreichtums wegen ist diese Schrift auch heute noch unentbehrlich. Sie hat ihrem Verfasser den Ruf eines bedeutenden Kirchenhistorikers eingebracht, und er gilt heute zu Recht als der wichtigste Chronist der sozinianischen Bewegung im 17. Jahrhundert. Obwohl er nie ein ruhiges Gelehrtenleben führen konnte, war Lubieniecki auch auf anderen wissenschaftlichen Gebieten immer wieder publizistisch tätig. Mehrere seiner Werke sind jedoch bis ins 20. Jahrhundert hinein ungedruckt geblieben. Dies gilt auch für seine größte dogmatische Arbeit, das *Compendium veritatis primaevae*.

Seit kurzem liegt dieses Werk in einer durch K. E. Jordt Jørgensen bearbeiteten Edition vor. Der erste Band enthält eine sehr ausführliche Einleitung, ein referierendes Namenregister und die Anmerkungen des Herausgebers zum Text. Im zweiten Band folgt der Text selbst mit den Marginalien des Verfassers, aber ohne weitere dokumentarische Beigaben.

Der äußeren Form nach handelt es sich beim *Compendium veritatis primaevae* um ein traditionelles „Symposion", in welchem Vertreter verschiedener christlicher Konfessionen ihre dogmatischen Standpunkte darlegen und den Leser zu vergleichender Beurteilung anregen. Unter dem Vorsitz eines gebildeten und religiös neutralen Gastgebers diskutieren fünf Geistliche miteinander, nämlich ein römischer Katholik, ein Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche, ein Lutheraner, ein Calvinist und ein Unitarier. Die Gespräche akzentuieren nicht nur die dogmatischen Unterschiede, sondern sie münden auch immer wieder in Reflexionen über die Möglichkeiten konfessioneller Koexistenz aus, wobei dann jeweils neben dem Gastgeber vor allem der Unitarier als Hauptperson in den Vordergrund tritt. Da das Werk unvollendet blieb, läßt sich über den durch Lubieniecki intendierten Ausgang der Diskussionen nichts sagen. Das *Compendium* ist sowohl für Theologen als auch für Historiker von Interesse. Es enthält eine umfassende Darstellung der sozinianischen Glaubenslehre und demonstriert in zahllosen Zitaten, Anmerkungen und Andeutungen die Rezeption praktisch des gesamten christlich-dogmatischen Schrifttums des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Daneben reflektiert das Werk aber auch die religiöse Situation Polens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als die seit der Warschauer Konföderation von 1573 etablierte Religionsfreiheit unter dem Druck der Gegenreformation immer mehr eingeschränkt wurde.

In der Einleitung weist der als Biograph Lubieniecki bereits ausgewiesene Herausgeber[1] eingehend auf diese Zusammenhänge hin. So bezeichnet er das 1644 in Thorn abgehaltene interkonfessionelle „Colloquium charitativum", an dem Lubieniecki als Student und Berichterstatter teilgenommen hatte, als wichtigsten äußeren Anlaß zur Entstehung des *Compendium veritatis primaevae*. Wann die Schrift in ihrer der Edition zugrundeliegenden Fassung ausgearbeitet wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. Jørgensen vermutet eine längere Entstehungszeit im Laufe der 1650er Jahre. Sehr umfassend und kompetent werden die geistigen Einflüsse dargelegt, die das *Compendium* charakterisieren. Rückblicke in die Geschichte des Humanismus, des frühen italienischen Antitrinitarianismus und der polnischen Reformation werden erwartungsgemäß mehrfach unternommen.

Was man an der Einleitung vermißt, ist eine klare inhaltliche Gliederung. Biographische Angaben über Lubieniecki muß man aus verschiedenen Abschnitten zusammensuchen, und auch die Ausführungen über Entstehung und historische Hintergründe der Schrift erscheinen in getrennten Portionen, so daß der Zusammenhang oft nur schwer ersichtlich wird. In den Betrachtungen über frühere Werke anderer Autoren, die dem *Compendium* formal und inhaltlich ähnlich sind, vermißt man einen Hinweis auf das

[1] K. E. Jordt Jørgensen, *Stanisław Lubieniecki: Zum Weg des Unitarismus von Ost nach West im 17. Jahrhundert* (Göttingen, 1968).

gewiß vergleichbare, wenn auch viel radikalere *Colloquium Heptaplomeres* des Jean Bodin. Dichter und straffer organisiert sind dagegen die dogmengeschichtlichen Abschnitte der Einleitung. Leider stören hier und auch in den dokumentarischen Teilen des Editionswerks zahlreiche Druckfehler, sprachliche Ungeschicklichkeiten und orthographische Inkonsequenzen. Der Informationswert des referierenden Registers ist sehr unausgeglichen. Ausführliche Angaben wechseln ab mit sehr fragmentarischen und improvisiert wirkenden Hinweisen. Ausgesprochene Irrtümer, wie etwa die Behauptung, daß Castellio „ein Geistlicher in Basel" gewesen sei, erscheinen allerdings selten. Der Text des *Compendium* wird – soweit dies beurteilt werden kann – sorgfältig wiedergegeben. Kleine Nachlässigkeiten bei Abkürzungen und dgl. fallen gelegentlich auf, aber sie sind ohne Kenntnis des handschriftlichen Originals nicht zu kontrollieren und beeinträchtigen die Lektüre kaum.

Trotz einiger Einschränkungen darf man die Edition des *Compendium veritatis primaevae* von Stanisław Lubieniecki als eine verdienstvolle wissenschaftliche Leistung bezeichnen. K. E. Jordt Jørgensen hat eine ohne Zweifel äußerst bedeutungsvolle kirchengeschichtliche Quelle erstmals allgemein zugänglich gemacht und damit der weiteren Erforschung der Geschichte des polnischen Sozinianismus einen wichtigen Dienst erwiesen.

Basel *Hans R. Guggisberg*

Rudolf Grulich: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien e.V., Bd. 7). Königstein/Ts. 1981. 230 S., geb. DM 48.–.

In der von der Kath. Theol. Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommenen Arbeit möchte der Verf. einer pauschalen Kritik an der spanischen Mission der Kolonialzeit entgegenwirken und zeigen, daß es „bei der conquista espiritual des 17. und 18. Jahrhunderts um ‚Christentum und Menschenwürde' ging" (vgl. Joseph Höffners gleichnamiges Opus, Trier[1] 1947), eine Intention, die so nach dem Titel nicht zu vermuten ist und der der Vf. auch in der Durchführung keineswegs gerecht wird, in der man eine kritische Würdigung der Missionsproblematik der Kolonialzeit vermißt. Des weiteren möchte der Vf. unbelastet von den Auflagen, unter denen Wissenschaft und Forschung nach dem Ende des Prager Frühlings leiden, indem sie jeweils ihren „antiimperialistischen Beitrag" leisten sollen, seine Untersuchung ausführen. Diese negative Abgrenzung von der Forschung im kommunistischen Machtbereich ersetzt freilich nicht eigene methodische Überlegungen, die sich nicht auf Joh. Speckers Feststellung beschränken können, daß es eine Zäsur zwischen der spanisch-portugiesischen Kolonialpoltik des 15.–17. Jahrhunderts gibt, bei der religiöse Motive eine wichtige Rolle gespielt haben, „und der späteren Kolonialpolitik, bei der nur wirtschaftliche Interessen im Vordergrund standen" und daß generell „die politischen Motive der Spanier und Portugiesen religiös geprägt waren". Grulich belegt zwar, wie andere vor ihm, daß die conquista „eine kulturelle Großleistung" der Kirche war, mit Hinweis auf die Leistungen der Missionare als Forscher, Entdecker, Kartographen, Historiographen, Ethnologen, Sprachforscher, Philologen, Buchdrucker, Architekten, Kunsthandwerker, Musiker und Apotheker, aber er weicht damit der theologischen Auseinandersetzung über Kontext und Methoden der Mission aus. Das, was in der neueren lateinamerikanischen Forschung der spanische, bzw. iberische Messianismus genannt wird, bleibt unerörtert, wie überhaupt neuere Literatur nur in dem Maße herangezogen wird, wie sie nicht problemgeschichtlich angelegt ist, sondern rein historisch deskriptiv. Daraus kann man eine methodische Prämisse des Vf. eruieren: Er möchte offenbar einerseits auf der Linie eines positivistischen Geschichtsverständnisses rein historisch arbeiten, andererseits aber Sinn und Ziel der Mission nicht hinterfragen, vielmehr scheint diesbezüglich der Zweck die Mittel zu heiligen. Obgleich Grulich die Mission in Lateinamerika, Afrika und Asien im Zusammenhang mit der Beteiligung böhmi-

scher Missionare erörtert, stellt er keinerlei vergleichende Überlegungen zur theologischen Legitimität von Mission im imperialistischen Kontext (Lateinamerika) und unabhängig davon (Asien) an. Daß ausgerechnet ein Franziskaner, Jakob Řimař, 1739 in einer Audienz bei Kaiser Karl VI. militärisches Eingreifen in Äthiopien empfahl, um dort der katholischen Mission zum Erfolg zu verhelfen, wird kommentarlos erwähnt – kein Wort von der ganz andersartigen Haltung Franz von Assisis, der 1219 die Kreuzritter vom Angriff auf Damiette vergeblich abzuhalten versuchte. Ebensowenig wie das Missionsverständnis der Böhmen und ihrer Zeitgenossen wird deren Kirchenbegriff kritisch beleuchtet. So scheint sich der Vf. mit folgenden Äußerungen L. Lemmens (Geschichte der Franziskanermissionen, Münster 1929), die er zitiert, zu identifizieren: Es ging bei der Äthiopienmission darum, „die Herde Christi zu vermehren" und „das im Monophysitismus erstarrte Land mit dem Lebensbaume der katholischen Kirche wieder zu vereinigen".

Was die thematische Abgrenzung anbelangt, so beschränkt sich Grulich bei den „Böhmen" auf die in den historischen Ländern der böhmischen Krone geborenen Missionare, also auf das Königreich Böhmen, die Markgrafschaft Mähren, unter teilweiser Miteinbeziehung der in dem bis 1754 dazu gehörenden Herzogtum Schlesien Beheimateten. Die zeitliche Eingrenzung auf das 17. und 18. Jh. ergibt sich daraus, daß „die Wirren vom Hussitismus und der Reformation . . . Böhmen der katholischen Kirche zunächst so entfremdet" haben, „daß in dieser Zeit kein Boden für Missionsberufe vorhanden" bzw. niemand in Böhmen entbehrlich war. Weiter will Grulich sein Thema auf „Heiden- und Mohamedanermission" eingrenzen, obgleich er dann doch die Koptenmission miteinbezieht! Die eigene Forschungsleistung des Vf. besteht vornehmlich in der Durchsicht des Quellenmaterials, das er noch separat veröffentlichen will, wie es sich ihm in erster Linie in den Ordensarchiven in Rom, dem Archiv der Congregatio de Propagande Fide und im Fuggerarchiv darbot. Der missionarische Beitrag der Böhmen wird abgesehen zu einigen Randnotizen zu den Theatinern, Karmelitern und Serviten festgemacht an den Jesuiten und Franziskanern, bei denen ihr Anteil am größten ist. Regional steht bei den Jesuiten Lateinamerika im Vordergrund, wo es anscheinend keine böhmischen Franziskaner gegeben hat. Deren Missionsfelder lagen im Vorderen Orient, in Äthiopien und China. Auszüge aus Missionarsbriefen vermitteln interessante Einblicke in die Arbeit auf einzelnen Missionsfeldern und in die Viten besonders herausragender Gestalten wie etwa der Jesuiten Samuel Fritz, des bekannten Missionars und Forschers der Amazonasregion, oder Georg Josef Kamel, des Pharmazeuten und Missionsapothekers der Philippinen, den seine Biographen Gicklhorn mit Alexander von Humboldt vergleichen. Man erfährt wissenswerte Einzelheiten aus den jesuitischen Reduktionen oder über den Ritenstreit in der Asienmission. Aber die Eindringtiefe in die einzelnen Gebiete ist oft unbefriedigend, was mit der methodisch doch nicht besonders glücklichen Beschränkung auf Böhmen zusammenhängt, die auch zu einer Fülle von Kurzviten geführt hat, deren informativer Wert für die Missionsgeschichte nicht sehr hoch anzusetzen ist, es sei denn, man schreibt Missionsgeschichte aus böhmischer Sicht.

Abschließend noch zwei kleine Korrekturen: daß die Jesuiten in Peru im ersten Jahrhundert ihrer dortigen Provinz „fast nur in Städten tätig" waren, wird man noch etwas mehr einschränken müssen, denn immerhin haben sie schon 1576 das wichtige Missionszentrum Juli am Titicaca-See übernommen. Vom Beginn der eigentlichen Paraguay-Mission der Jesuiten kann man nicht 1588, sondern erst 1609 sprechen.

Hamburg *Hans-Jürgen Prien*

Egon Johannes Greipl: Abt und Fürst. Leben und Leistung des Reichsprälaten Johann Baptist Kraus von St. Emmeram zu Regensburg (1700–1762). Verlag Hans Marquardt, Regensburg 1980. XI, 238 S.

Monographische Untersuchungen über Äbte und Pröpste der Barockzeit in Bayern sind in jüngster Zeit gar nicht selten vorgelegt worden, gehören aber immer noch zu den

Desideraten kirchengeschichtlicher, kunstgeschichtlicher, wirtschaftsgeschichtlicher und landesgeschichtlicher Forschung. Die hier vorzustellende Regensburger Dissertation wendet sich dem Fürstabt Johann Baptist Kraus zu, der dem reichsunmittelbaren Stift St. Emmeram in Regensburg von 1742 bis 1762 als Abt vorstand, einem Stift, das vor allem durch die Forschungen von Andreas Kraus in den Lichtkegel des Interesses gerückt ist.

Dank einer Quellenlage, die doch nicht so ungünstig ist, wie sie die Einleitung charakterisiert, kann der Vf. ein überaus détailreiches Lebensbild des späteren Abtes vortragen, das für nicht wenige Bereiche und Phasen (Elternhaus, Schule, Studium, klösterliche Ämterlaufbahn) paradigmatischen Charakter hat. Im Jahre 1700 in Regensburg als Sohn eines Bediensteten des Stiftes St. Emmeram geboren, war Krausens Herkunft aus einer „Beamtenfamilie" die für einen bayerischen Barockprälaten typische. Vor seiner Wahl zum Abt war er zwölf Jahre Großzellerar des Stiftes. Seine Verbesserungen der Klosterwirtschaft, z.T. durch rigorose Eingriffe, bildeten die unabdingbare Voraussetzung für die kostspielige Erhebung des Abtes in den Reichsfürstenstand (1732) und die Verwirklichung der großen Bauvorhaben im Stiftsbereich. Der Vf. schreibt Kraus mit guten Gründen das ikonologische Programm der 1731/33 umgestalteten Klosterkirche zu. Im übrigen aber trägt er einige Übermalungen der älteren Literatur ab: Kraus war keine Schlüsselfigur der bayerischen Frühaufklärung, er stand, wenngleich er 1721/23 bei den Maurinern in St. Germain in Paris studiert hatte, auch nicht in einer Reihe mit den Brüdern Pez, mit Meichelbeck und Bessel. Die Untersuchung erweist ihn vielmehr als einen Ordensmann, der, besonders seit er zum Abt gewählt worden war, seine Hauptaufgabe im spirituellen Bereich, die des Stiftes in einem durch die Benediktinerregel normierten gemeinsamen Leben sah. Ein Mann der Neuerungen war er ganz und gar nicht.

Mit der Biographie verbindet der Vf. einen Querschnitt durch die Geschichte des Stiftes. Er charakterisiert geistiges Leben, wissenschaftliche Kontakte, Kunsttätigkeit, Besitz und Rechte, Größe und soziale Herkunft des Konventes, zählt den Personenkreis auf, den das Stift mit etwa einem Fünftel seiner Einkünfte in Brod setzte, und versucht, dessen Lebensbedingungen zu beschreiben. Darüberhinaus erläutert er das Beziehungsgeflecht, in welchem das Stift stand: sein Verhältnis zur bayerischen Benediktinerkongregation, zum Papst, zu Kaiser und Reich, zum Bischof von Regensburg, mit dem das reichsunmittelbare Stift nicht nur durch zahlreiche Patronatspfarreien verbunden war, zur Stadt Regensburg und zum Kurfürstentum Bayern, in welchem fast alle Güter des Stiftes lagen, dem die Ausbildung eines eigenen Territoriums nicht gelang.

Das umfangreiche literarische Oeuvre des Fürstabtes (S. 1–5), das teils gedruckt vorliegt, teils aber in Manuskripten, von denen wiederum ein Teil vollendet wurde, ein anderer unvollendet blieb, hat die Schwerpunkte Haushistoriographie und Aszetik, welche im Bereiche der Hagiographie eine vom Geiste der Mauriner wenig berührte Synthese eingehen konnten. Daneben spielen kontroverstheologische und aus aktuellen Anlässen entstandene polemische Schriften über das ius reformandi noch eine größere Rolle, deren Voraussetzungen vom Vf. allerdings in einer Breite erörtert werden, die das biographische Konzept der Arbeit stört. Das lange Schriftenverzeichnis des Fürstabtes täuscht aber nicht darüber hinweg, daß sein Verhältnis zur Wissenschaft, für ihn immer nur Mittel und Zweck, und zur Akademiebewegung eher distanziert war. Und man wird dem Vf. beipflichten, wenn er annimmt, daß der Fürstabt die klösterliche solitudo durch einen zu häufigem Verlassen des Stiftsbezirkes zwingenden Wissenschaftsbetrieb möglichst nicht gestört sehen wollte. Seinem Verständnis der Klostergemeinschaft widersprach die Priorität wissenschaftlicher Studien.

Die Biographie des Fürstabtes, der auf dem Boden festgefügter tridentinischer Katholizität und der Strenge der regula sancti Benedicti gegen die neue Zeit steuerte, wird man als einen bemerkenswerten Baustein zur Geschichte des bayerischen Kirchenbarock schätzen.

Rom *Alfred Wendehorst*

Kurt Goldammer, „Paracelsus in der deutschen Romantik. Eine Untersuchung zur Geschichte der Paracelsus-Rezeption und zu geistesgeschichtlichen Hintergründen der Romantik. Mit einem Anhang über die Entstehung und Entwicklung der Elementargeister-Vorstellungen seit dem Mittelalter". (Salzburger Beiträge, Folge 20), Wien 1980, 212 Seiten, 17 Abbildungen und Skizzen.

Im großen und ganzen sind direkte Erwähnungen von Paracelsus und seinen Werken in der Romantik spärlich, obwohl sie in vieler Beziehung von seinem Geist durchzogen ist. Eine solche direkte Ableitung scheint der Name ‚Novalis' zu sein, den sich Friedrich von Hardenberg zulegte, da das Wort *Novalia* in der „Philosophia Sagax" geprägt wurde, obwohl auch familiengeschichtliche Hintergründe bei der Wahl dieses Pseudonyms eine Rolle spielten. Schopenhauer sah Paracelsus als einen Vertreter des Prinzips des Willens in der Natur an und räumte ihm den größten Platz in seinem Kapitel über den animalischen Magnetismus und die Magie ein.

Auf sicherem Boden stehen wir bei dem Thema des Anhangs über die Elementargeister, deren häufiges Vorkommen in der deutschen Romantik sehr wohl auf Paracelsus zurückzuführen ist, da sie dort sehr ähnlich dargestellt werden. Die Gnomen, Salamander, Sylphen und Undinen sind das belebte Prinzip der Elemente, aber gleichzeitig seelenlos. Besonders die Figur der Undine hat in Opern, Märchen und Novellen wie die von E. T. A. Hoffmann und Friedrich Baron de la Motte-Fouqué und dem noch volkstümlicheren Albert Lortzing ihren Niederschlag gefunden. Im Gegensatz zu Ficino sieht Paracelsus die Seele als etwas spezifisch Menschliches an, während die sterblichen Körper der Elementargeister an einen zum Leben gehörenden Kollektivgeist gebunden sind. Wie auch sonst in Paracelsus, ist hier die Materie mit Leben und einer als Geist bezeichneten vegetativen Seele behaftet, nicht aber mit einer unsterblichen, göttlichen Seele, die individuell ist und durch den Menschen vertreten wird.

Pico von Mirandola wird als Urheber der Ansicht erwähnt, daß die Halbgötter oder Helden aus der Verbindung von Nymphen oder Göttinnen und Menschen hervorgingen. Aber die Idee einer solchen Verbindung und ihrer Folgen wird schon bei Philo erwähnt, der aus dem 1. Buch Mose schöpft, wo im 6. Kapitel im 4. Vers es heißt: „denn da die Kinder Gottes die Töchter der Menschen beschliefen und ihnen Kinder zeugten, wurden daraus Gewaltige in der Welt und berühmte Leute". Aus der englischen Bibelübersetzung läßt sich schließen, daß das Wort ‚Gewaltige' ursprünglich im Hebräischen ‚Riesen' bedeutete, also unmenschliche Wesen. J. B. van Helmont führt diese Spekulation fort, indem er behauptet, daß die Töchter der Menschen, die schön waren, aus der Verbindung der Söhne Adams mit Nymphen hervorgingen. Auch die Sylvestres, also wilde Luftgeister des Paracelsus, können auf die Bibel zurückgeführt werden, wo es im 3. Buch Mose (Leviticus), Kapitel 8, Vers 7 heißt: „Und sollen mitnichten hinfort den Feldteufeln opfern"; das hebräische Wort für ‚Feldteufel' war ‚S'ijrim', Inkubi in Ziegenform.

Die Elementarwesen können auch in Griechenland bis auf Homer zurückgeführt werden, wo Calypso eine Nymphe ist, die dem Wasser angehört und die Sirenen in Felsen verwandelt werden. Aristoteles erzählt in seiner „Geschichte der Tiere", Buch V, 19 (552, b10), daß auf Zypern der Salamander im Feuer der Kupferschmelzer lebt. Auch der Ältere Plinius will in seiner „Naturgeschichte", XI, 42, von einem Fabeltier mit Flügeln wissen, das im Feuer lebt. Bei Sextus Empiricus in seinem „Gegen die Mathematiker", IX, 86, findet sich die Ansicht, daß es ätherische, den irdischen überlegene Wesen gäbe, die ungezeugt und unvergänglich sind. In Aelianus „Über die Tiere" kommt wieder der im Feuer lebende Salamander und das im Feuer geborene geflügelte Tier vor. Proklus, endlich, ist der Meinung, daß die Dämonen aus der Verbindung von Menschen mit Göttern hervorgegangen sind. Nach Paracelsus entstehen Riesen und Feuermenschen aus dem Sediment, das bei der Erschaffung von Menschen übrig bleibt.

Das hier besprochene Buch untersucht die Behandlung der Elementargeister bis in das 20. Jahrhundert, wo die Opern, zum Beispiel, von Richard Strauß und Hans Pfitzner noch als Ausläufer der Romantik angesehen werden können.

Wenn auf Seite 123 versucht wird, die besondere Gefühlstiefe zu erklären, die die

Figur der Wasserfee in den Künstlern des 19. und 20. Jahrhunderts hervorrief, und dies durch den Gegensatz zu dem prosaischen immer mechanistischer werdenden Weltbild erklärt wurde, wäre es eigentlich angebracht gewesen, C. G. Jungs Theorie von der *Anima* zu erwähnen, derzufolge der Archetypus der Anima überall dort auftaucht, wo dem Gefühlsleben nicht Genüge getan wurde. (Nicht zu Unrecht nennt Professor Goldammer an anderer Stelle Gotthilf Heinrich Schubert den C. G. Jung der Romantik). Aber vielleicht paßt ihm Jungs Symbolik der Wasserfee als Spiegelbild der Seele nicht, weil Goldammer die individuelle menschliche Seele als unsterblich ansieht, während es charakeristisch für die Elementargeister ist, daß sie sterblich bleiben. Hier gehen die Wege von Psychologie und Theologie auseinander.

Aber das Hauptthema des vorliegenden Buches ist das Fortleben der Gedankenwelt des Paracelsus in der Romantik, die meist pantheistisch ist und wo die Seele ein Teil Gottes ist, der sich in der Natur und als Natur offenbart. Diese Probleme werden in zwei Diagrammen über das neuplatonisch beeinflußte mittelalterliche Weltbild behandelt: das eine ist monistisch und das andere dualistisch. Auch die Abbildungen tragen zu dem Vergnügen und dem Verständnis, das dieses aufschlußreiche Buch vermittelt, bei.

London *Marianne Winder*

Friedrich D. E. Schleiermacher: On the Glaubenslehre. Two letters to Dr. Lücke. Translated by James Duke and Francis Fiorenza. American Academy of Religion, Texts and translations series, edited by James A. Massey, Number 3. Scholars Press 1981. 136 Seiten.

Mit ihrer Übersetzung machten James Duke und Francis Fiorenza zum ersten Mal den Fachgenossen ihres Sprachgebiets den gesamten Text des theologischen Vermächtnisses Schleiermachers zugänglich. Sie stellen damit ihre deutschen Kollegen in den Schatten, die bislang noch nicht einmal einen (auch für Studierende erschwinglichen) Nachdruck von Hermann Mulerts Ausgabe der beiden Sendschreiben besorgt haben. Der Gesamteindruck der von beiden Übersetzern geleisteten Arbeit ist bereits in ihrer Einleitung ein vorzüglicher. In ihr erfährt ein mit Schleiermacher noch nicht vertrauter Leser, daß die beiden Sendschreiben befaßt sind mit der kritischen Aufnahme, die die 1. Auflage der Glaubenslehre gefunden hat, mit den Differenzen zwischen dieser 1. und der geplanten 2. Auflage, vor allem aber mit den Herausforderungen eines durch Aufklärung und Wissenschaft geprägten Zeitalters, denen ein traditionelles Christentum nicht gewachsen sein dürfte. Zur Rechtfertigung der umfangreichen Anmerkungen (36 engzeilig beschriebene Seiten), durch die Schleiermachers Anspielungen an Verständlichkeit gewinnen, wird angeführt, daß die zur Glaubenslehre erschienen Kritiken heute kaum noch zugänglich, geschweige denn bekannt sind. (Weniger stichhaltig ist der Hinweis, die Erstauflage der Glaubenslehre sei vergriffen. Dieselbe habe ich 1980 neu herausgegeben).

In einem 1. Abschnitt (Schleiermacher's Conception of Dogmatics) wird u.a. treffend bemerkt, die traditionelle kirchliche Dogmatik sei, sofern an scholastische und philosophische Allianzen gebunden, unfähig, die Kirche in eine durch die Aufklärung bereits bestimmte Welt zu leiten. (4) Über den 2. Teil der Glaubenslehre, in dem der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade zur Sprache kommt, erfährt man, er sei streng bezogen auf den 1. Teil, der allgemeine Aussagen enthält über die für das menschliche Selbst konstitutive schlechthinnige Abhängigkeit. (6 f. 9) Ein 2. Abschnitt (The Religious Self-Consciousness or Piety) trägt u.a. zur Erhellung dessen bei, was „unmittelbares Existentialverhältnis" bedeutet: „Feeling refers rather to the immediate self-consciousness in which the self is ‚with itself' and closer to itself than in acts of reflection. This awareness is not unconscious nor an unconsciousness, but an immediate awareness of the determination of the self. . . . In the moment of shame, one does not distinguish between the self and the shame, but one is a shamed self." (14) Gegenüber Hegels Kritik, nur der freie Geist habe Religion, wird daran erinnert, „that absolute dependence and human freedom are compatible" (15. 17), gegenüber dem Vorwurf, Schleier-

macher vergöttliche die menschliche Subjektivität: „Schleiermacher wants to distinguish between consciousness and its determinants." (18. 20) In einem 3. Abschnitt (Philosophy and Theology) findet sich der bedenkenswerte Satz: „Since piety is an immediate existential relation, the explication of its content in dogmatics is independent from philosophy" (23). Schleiermacher sei aber nicht so naiv gewesen, „that he refuses to recognize the presence of any philosophical categories in his work." (23) Philosophische Termini, die um der Verständlichkeit und der Konsistenz der christlichen Lehre unerläßlich sind, würden innerhalb eines spezifisch theologischen Kontextes eine neue Bedeutung gewinnen. (24) Angesichts von Ferdinand Christian Baurs Frage, ob Schleiermachers Christologie mit dem historischen Jesus einsetze oder mit einer philosophischen Idee eines Erlösers, wird schließlich die Ermahnung ausgesprochen, sorgfältig Schleiermachers Sendschreiben selbst zu lesen. (29) In einem 4. Abschnitt (The Text and Translation) werden von den bereits vorhandenen Ausgaben, die in den Theologischen Studien und Kritiken (1829) – im folgenden beziehen meine mit einem „S." versehenen Seitenangaben sich auf diesen Erstdruck – erschienene sowie die von Hermann Mulert besorgte (1908) vorgestellt.

Durch die Einfügung zahlreicher Absätze hat die Übersetzung zwar an Gefälligkeit gewonnen; doch sind die aus dem Erstdruck stammenden Absätze als solche – etwa durch größere Abstände – nicht kenntlich gemacht. An den Absätzen des Erstdrucks sind die von den Übersetzern in den Text eingeschobenen Zwischenüberschriften oft nicht orientiert. Die Überschriften mögen nützlich sein für einen Leser, der die Sendschreiben lediglich überfliegen will. In die Anmerkungen verwiesen (wie das Hermann Mulert mit seinen Zusammenfassungen getan hat) oder (wie ich das in meiner Ausgabe der Christlichen Sittenlehre. Einleitung gehalten habe) in einer Inhaltsübersicht dem Text vorausgeschickt, hätten die Zwischenüberschriften den fortlaufenden Text nicht unterbrochen.

Auf S. 46 wird eine Überschrift mitten in einen Satz eingeschoben, den die Übersetzer in zwei Sätze aufgelöst haben. Unter eine einzige Überschrift (Challenges Posed by Historical Science) werden 3 Abschnitte des Erstdrucks gestellt, von denen der letzte (S. 500) noch einmal das Thema „The Decision Not to Reorganize the Work" (59) aufnimmt, während die beiden ersten ganz unterschiedlichen Themen, nämlich dem des alt- und dem des neutestamentlichen Kanons, nachgehen. (S. 496–500) Mit Rücksicht auf den Absatz im Erstdruck darf vielleicht daran erinnert werden, daß sich hinter der Überschrift „Stylistic Revisions" (73) – dieselbe würde auch zu dem Abschnitt auf S. 519 f. („Schwerfälligkeit der Schreibart") passen – 2 Themen verbergen wie „Die Straffung der Darstellung" und „Zitate aus zeitgenössischen und aus älteren Schriften." (S. 509–513) Die Absätze auf S. 519–521 f. könnten es als geraten erscheinen lassen, die Überschrift „The Language of Dogmatics and Philosophy" (80) aufzuteilen auf Überschriften wie „Das aneignende Durchdenken und die Verwandlung dogmatischer Ausdrücke für Predigt und Katechese", „Das Christentum als sprachbildendes Prinzip" und „Die mögliche Übertragung des nur philosophisch Unbrauchbaren in die dogmatische Sprache" (Auseinandersetzung mit J. F. Fries). Selbst wenn nicht jeder Abschnitt des Erstdrucks eine eigene Inhaltsangabe erhalten soll, wäre eine Überschrift wie „Die Scheidung der Tendenz der Einleitung von der Dogmatik" (S. 513–519) informativer als die Überschrift „Changes To Be Made in the Introduction" (76) und eine Überschrift wie „Das Ausbleiben einer lehrreichen und produktiven Kritik" (S. 523–526) weniger blaß als die Überschrift „Response to the Treatment of Specific Doctrines." (83) Auch eine Überschrift wie „Die mögliche Umstellung des 1. und 2. Teils" (S. 481 f.) wäre präziser als die Überschrift „The Question about Reorganization the Glaubenslehre." (55) Die Überschrift „Christology in Light of the Modern World View" (62) erweckt den Anschein, als lasse Schleiermacher sich über das Licht aus, das die moderne Weltansicht einem Theologen aufzustecken bzw. auszublasen vermag, während genauer betrachtet Schleiermacher hier die ebionitische und die spekulative „Christologie" einiger seiner Zeitgenossen abfertigt. (S. 491–493)

Bei einer Drucklegung würde die im großen und ganzen korrekte Übersetzung weiter gewinnen, wenn die Übersetzer sich an manchen Stellen um eine noch wortgetreuere Übertragung bemühen würden. Bei Stichproben fielen mir folgende recht freie Übertragungen ins Auge:

Sendschreiben (S. 225. 481): letter (33. 55; warum nicht das altertümliche „missive"?)
ja wohl auch Wiedergebohrne (S. 260): regeneration (36)
als ich mir aufbürden lasse (S. 273): when I allow myself to say (46)
wogegen (S. 273): On the other hand, another view of my work . . . maintains that (46)
einschwärzen (S. 274; dieses Wort auch bei Bretschneider: Über das Prinzip, JP 66 (1825), S. 15): to smuggle in (46)
die Anlage, lieber Freund, (S. 483): that outline (56)
immer aufs neue ein (S. 491): a new (62)
den Jesum gefallen lassen (S. 491): dispense with that Jesus (62)
hinter dem doch nichts ist als die Fantasmagorien, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen (S. 491): based on nothing but phantasies produced by trick mirrors (62)
leider gewissermaßen geduldet (S. 491): tolerated (62)
als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwicklung (S. 495): as the beginning of a higher development of spiritual life (64)
bestimmte Grenzen (S. 495): boundaries (64)
Sie sehen, lieber Freund, dies ließ sich nicht bequemer entwickeln, als in der Ordnung, der ich wirklich gefolgt bin, und die ich aus demselben Grunde auch jetzt beibehalte (S. 495): So, dear friend, you can see that the organizational plan that I followed was the best one for my purpose, and for this reason I will not change it (65)
nicht in diesem Sinne (S. 496): without these considerations in mind (65)
wenn sie auch in ihrem Urheber noch so wenig Wahrheit hat (S. 502 f.): even though its author may consider it to be no more true than poetry (69)
theils durch den Zusammenhang . . ., in den er mit dem andern gesetzt ist, theils (S. 506): by its immediate context and (71)
indem er mir zu verstehen giebt, die beiden untergeordneten Formen machten sich in meiner Bearbeitung viel breiter, als dem Werthe, den ich ihnen beilege, gemäß sey (S. 507): He contends that in my exposition I gave the two derivative forms far more significance than I had claimed for them (72)
habe ich mir das Gesetz gemacht (S. 512): I followed the rule (75)
die prägnantesten (S. 512): only the most telling (75)
Unbill (S. 513): criticism (76)
schon das (S. 518): it (79)
würde hoffentlich Andeutungen genug hiezu geben (S. 519): would have clarified this point (80)
seyn (S. 523): become (82)
der leichten Fragen (S. 524): an easier question (83)
soll darin bestehen, daß man zugiebt (S. 531): refers to the belief (88)
rein urbildlich (CG[1] § 114, 2): archetypal (103)
überall (CG[1] § 114, 2): at all times (103)
geistige (nämlich: Erscheinung; CG[1] § 114, 2): spiritual reality (103)
spiegelte er sich in der ewigen Welt (Reden[1] 55): he saw himself mirrored in the world of the eternal (115)
Spiegel (Reden[1] 55): image (115)
unwirksam (CG[1] § 68 a, 3; „inefficax" bei Johann Gerhard): inactive (117)
mit konstituierender (CG[2] ed. Redeker § 22, 2): constituent (120)
Verwirrungen (CG[2] § 28, 2): misconceptions (124)
Inbegriff (CG[2] § 28, 2): system (124)
von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre (CG[1] § 1): which systemizes the doctrine prevalent in a Christian Church at a particular time (126)

Die Übersetzer haben manch ein schwieriges Problem gemeistert. Sie übersetzen „das sinnliche Gefühl" mit „the sensible feeling" und „das sinnliche Selbstbewußtsein" mit „the sensible self-consciousness." (31. 37. 45) Nicht völlig einleuchtend ist, warum sie „sensible" gegenüber „sensory" oder „sensorial" den Vorzug geben. Nach der Erwähnung des bekannten ägyptischen Mönchs, der verzweifeln wollte, als man ihm zumutete, sich Gott nicht länger mit körperlicher Gewalt zu denken, spricht Schleiermacher von höchst unvollkommenen Vorstellungen, die mit einer schlichten und reinen Frömmigkeit verbunden sein können. (S. 263) Wenn die Übersetzer „representations" für „Vorstellungen" setzen, entsteht die Frage, ob es nicht eine bessere Übertragung gibt.

Trotz des Dankes an Trutz Rendtorff (31) hat, was ich bereits in einem vergleichbaren Fall (ZKG 79 (1968), 426) bemängelt habe, den Übersetzern beim Lesen der Korrekturen kein deutscher Kollege zur Seite gestanden. Jedenfalls sind Worte und Wendungen stehen geblieben wie z.B.: Friedrich Ernst Daniel (IV); Reden an die gebildeten Verächter (31); Gutersloh (91); Lebensvorzug (statt: Lebensvollzug), Auftrag (Im Auftrag), unveröffentlichen, handschriften, geschriebenen (nachgeschriebenen), Religionsphilosophischen (Das religionsphilosophische; 92) Zurich-Zollikan, enzyklopadischer (93); Glaubenslehre (Glaubenslehrer), Göttingen Gelehrten Anzeigen, 1820–21 (1821–22; 95) 1821 (1824), in ihren Verhältnis, christliche (christlicher; 96) evangelischen (evangelisch –; 97) Annaberge (98); ihm (ihn; 101); von (von der), keine Hinderniss, his Evangelische Liederschatz (103); in 1752 (in 1725; 106) christlichen Glaubenslehre (christlichem Glauben; 108) 1790 (um 1760), Hochschule (Gymnasium), Thesestreit, christiche, handschriftlichen Nachlass (handschriftlichem Nachlasse), nachgeschriebene (nachgeschriebenen), Zusammenhange seines (Zusammenhang seines; 109) § 117, 2 (§ 117, 3), § 188, 3 (§ 118, 3; 112) Brannis, Pantheism (Pantheismus; 113) Altenberg (Altenburg; 114) Herrn der Schleiermacher (116); Logita oder Vernunft: Gedanken von der kräften, Vernünftige (Metaphysik, oder vernünftige; 118) der Berliner Evangelische Kirchenzeitung, Üniversitäten (121); hockstämmige (122); System der transzendentalen Idealismus (123); Kritischer (Kritische; 124) Heidelburger, 1766–1827 (1766–1837; 125) and (und), Menschlichen (menschlichen; 127) Brief (Briefe), Offenbarungsglauben als (Offenbarungsglauben), as, August Friedrich (Heinrich August), christliche (geistliche), Umfänge, Glaubensbefriedegende (128); evangelischen-lutheranischen, Oberkirchenrates (Oberkirchenrat; 129).

Die Fußnoten Schleiermacher's (S. 271. 505 f. 515. 517) sind als solche nicht gekennzeichnet. Seite 122 Anm. 23 könnte ein Hinweis auf CG[1] § 24 Anm. und § 25 nachgetragen werden. Biographische Notizen zu Friedrich Wähner (Seite 129 Anm. 65) finden sich in meiner Ausgabe von CG[1] auf S. XLV Anm. 218. Schleiermacher's Hinweise auf seine Enzyklopädie sollten nicht auf deren 2., sondern deren 1. Ausgabe bezogen werden (zu 126 Anm. 52). In den beiden Personenregistern ist bei der Abkürzung von Vornamen nicht einheitlich verfahren.

Schönheitsfehler dieser Art fallen jedoch nicht weiter ins Gewicht angesichts der Fülle von Informationen, welche die beiden Übersetzer für ihre anglo-amerikanischen Leser zusammengetragen haben.

Münster *Hermann Peiter*

Wolfgang Nixdorf: Bernhard Dräseke (1774–1849). Stationen eines preußischen Bischofs zwischen Aufklärung und Restauration (= Unio und Confessio, 7), Bielefeld (Luther-Verlag) 1981, 316 S., kart. DM 54.–.

Diese von Ernst Barnikol angeregte, 1960 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Dissertation angenommene Untersuchung über den zu seiner Zeit weitbekannten Prediger und evangelischen Bischof Bernhard Dräseke (= D.) ist nicht nur für die Erforschung der Kirchengeschichte des 19. Jh.s, sondern auch für die Geschichte des Pfarrerstandes und der Homiletik eine Bereicherung. Da der Verf. alle D. betreffenden Archive (das Verzeichnis der archivalischen Quellen umfaßt 11 Seiten) durcharbeiten und dabei viele bisher unbekannte Dokumente entdecken und für die vorliegende Arbeit auswerten konnte, zeichnet sich

die aus den Quellen gearbeitete Darstellung durch Konturenreichtum und Authentizität aus; die Bibliographie der gedruckten Quellen (S. 298–302), die Verzeichnisse der Literatur über D. und der anonymen Broschüren und Schriften (S. 302 f. und 314 f.) und das Literaturverzeichnis (S. 303–313) dokumentieren den in dieser umfassenden Untersuchung sorgfältig abgesteckten Radius des Wirkens D.'s.

An das Vorwort (S. 9–23), das über den Forschungsstand Aufschluß gibt, folgt I. ein Überblick über D.'s Leben und Wirken (S. 24–45) von der Kindheit und Jugend in Braunschweig, den Studienjahren in Helmstedt, den ersten Amtsjahren in Mölln (1795) und der Wirksamkeit in Ratzeburg (1804) bis zu den für D.'s Ansehen entscheidenden Amtsjahren als Gemeindepfarrer und Prediger in Bremen (1814–32) und der schließlichen Berufung zur Leitung der größten deutschen Kirchenprovinz, zum Bischof und Generalsuperintendenten von Magdeburg (1832–43), und dem Lebensausklang, den Ruhejahren in Potsdam (1843–49).

Den Hauptteil stellen die folgenden Kapitel II–VI (S. 46–286) dar. „D.'s politische Stellungnahmen von der französischen Fremdherrschaft bis zum fürstlichen Absolutismus im Vormärz" (II) sind als Voten eines profilierten und repräsentativen Amtsträgers, dessen Predigten in der Ära der Restauration ihrer „gefährlichen politischen Tendenz" wegen der politischen Zensur unterlagen (S. 66 ff.) für die Lage des deutschen Protestantismus ebenso instruktiv wie die Analyse von „D.'s Stellung zu kirchlichen Problemen seiner Zeit" (V), u.a. zur Union, zur lutherischen Separation, zu Liturgie und Agende. – Es verwundert, daß der Verf. D.'s Zurückhaltung hinsichtlich politisch-freiheitlicher Äußerungen nach 1820 zuletzt als Ausdruck einer außerordentlichen Gefügigkeit und einer mangelnden Tiefe seiner patriotischen Empfindungen wertet (S. 81), obwohl er die Zwangslage des Bremer Senats und D.'s eingehend dargelegt und das im Falle der Zuwiderhandlung mit Androhung des Verlusts des Bürgerrechts und Amtes an D. ergangene Gebot des Senats „alle politischen Beziehungen aus seinen Kanzelreden wegzuweisen" beigebracht hat (S. 74). Auch auf die jeweilige Situationsgebundenheit und Adressatbezogenheit von D.'s Stellungnahmen nach 1820 wäre besonders zu achten. Das gilt nicht zuletzt für das von D. beizubringende ‚Alibi', als nach der Ernennung zum Generalsuperintendenten und Bischof 1831/32 erneut seine politische Loyalität verdächtigt wurde. – Die Stereotypen, in denen sich die (nicht ohne äußeren Druck erfolgte) ‚Anpassung' D.'s artikuliert, sind durchaus zeittypisch. Sicherlich erfolgte „die bedenkenlose Übertragung seines 1813 völkisch geprägten patriotischen Enthusiasmus auf die Person des preußischen Königs" (S. 95 f.) bona fide; D.'s durch Ordensverleihung belohnter „unbedingt königstreuer preußischer Patriotismus" (S. 93) ist keine Heuchelei; aber die für den ‚Geist der Epoche typischen mannigfachen Zwänge in dieser Entwicklung sollten nicht übersehen werden.

Die eingehende Darstellung der Tätigkeit „Bischof D.'(s) als Generalsuperintendent der Kirchenprovinz Sachsen und Repräsentant der preußischen Kirchenleitung und -verwaltung" (VI) schließlich vermittelt über den territorialkirchengeschichtlichen Aspekt hinaus einen Eindruck von der allgemeinen kirchlichen Situation der Zeit (mit wichtigen Hinweisen auf die Lage der Gemeinden, z.B. in den Ausführungen über D. als Visitator und Bischof: S. 247 ff., 264 ff.).

Im Kapitel III charakterisiert der Verf. „D. als Repräsentant(en) der wechselnden theologischen und kirchlichen Richtungen seiner Zeit". D., der über den von seinen Helmstedter Lehrern vermittelten (gemäßigten, biblisch-exegetisch fundierten) Rationalismus („Predigten für denkende Verehrer Jesu", 1801–1811) hinauswuchs, hat in den Bremer Jahren Positionen vertreten, die sich dem Supranaturalismus und der Erweckung (Einfluß G. Menkens und F. A. Krummachers) nähern („Wir haben nur einen Retter-Christus"). Als Magdeburger Bischof stand D. in der Auseinandersetzung mit W. F. Sintenis für das (wie der Rez. hervorheben möchte: in allen Wandlungen für D. immer fundamentale) biblische Glaubensverständnis ein (s. bes. die vom Verf. beigebrachten Belege S. 140, 141). Natürlich erhält D.'s „Orthodoxie" von der Amtsautorität des Bischofs her stärker konservative Züge; doch erscheint dem Rez. die Formulierung, D. sei „aus dem Bereich der Vermittlungstheologie in die Front der Hengstenbergisch-Altensteinschen Hoforthodoxie übergewechselt" (S. 139) zu pauschal; die

Situation des ‚Kampfes' gegen einen – nach D.'s Meinung vom biblisch-exegetischen Grund abgefallenen – radikalen Rationalismus wird stärker in Rechnung zu stellen sein; daher wäre zu überdenken, ob es notwendig ist, für die Jahre nach 1843 eine schließliche Zurückentwicklung D.'s zur Position der Bremer Spätjahre (S. 140 ff.) zu konstatieren.

Als ‚Mitte' der Darstellung kann das Kapitel IV gelten: „D. als Mensch seiner Zeit" (1. Charakterzüge und Mentalität, 2. Talente und Begabungen, 3. D. als Prediger, 4. D. und seine Familie, 5. D. als Freund, 6. D. als Freimaurer), dem in Anbetracht der dem Verf. verfügbaren Quellen ein besonderer Stellenwert zukommt.

Dem Verf. ist es gelungen, Detailtreue – „Teilnahme und Freude an dem einzelnen an und für sich" im Sinne Rankes – mit dem Blick für das „Allgemeine" zu verbinden. Die Individualität D.'s, deren Größe und Grenzen aufgrund der vom Verf. erschlossenen Zeugnisse mit äußerster Genauigkeit dargestellt werden, wird in ihren mannigfachen Beziehungen zur Umwelt zugleich als Exponent eines spezifischen Typus kirchlichen Selbstverständnisses „zwischen Aufklärung und Restauration" begriffen.

Sympathisch berührt die zurückhaltende, immer den Quellenzeugnissen verpflichtete, trotz der Fülle der Anmerkungen in Stil und Gesamtkonzeption ansprechende Darstellung. Der Leser wird nicht nur um Einblicke und Durchblicke in die Kirchengeschichte der 1. Hälfte des 19. Jh.'s, nicht zuletzt auch die Territorialkirchengeschichte, sondern auch durch anschauliche Schilderung der Lebensverhältnisse und der – im Kampf der ‚Richtungen' (u.a. „Lichtfreunde") sichtbaren – Kräftekonstellationen bereichert. Auch für gemeinde- und kirchensoziologische Analysen wird hier ein beachtenswertes Material (neben den Visitationsprotokollen und den Visitationsakten der Superintendenturen u.a. D.'s Verwaltungsberichte und Korrespondenz) erschlossen.

D. war trotz seiner Grenzen eine imponierende Gestalt von großer Ausstrahlungskraft: beeindruckend bleibt die von hohem persönlichen Einsatz und Hingabe geprägte Amtsführung D.'s. Das letztliche (auch zeitbedingte) Scheitern dieses Kirchenmannes, dessen Amtsverständnis in eminentem Maße ‚subjektiv' geprägt war, stellt die grundsätzliche Frage nach dem evangelischen Amtsverständnis und der Ekklesiologie.

Corrigenda: Im Vorwort Anm. 27 (S. 16) ist das Zitat aus dem Beitrag des Rez. in RGG zu berichtigen: Offenbarungs*verständnis*.

Jena *Eberhard Pältz*

Der gelehrte Diplomat. Zum Wirken Christian Carl Josias Bunsens, hsg. v. Erich Geldbach, Leiden 1980.

Selten genug hat es sich in der neueren deutschen Kirchengeschichte ereignet, daß ein Mann der Kirche auch in anderen Bereichen seine Spuren hinterlassen hat. Eine der wenigen Ausnahmen ist Bunsen. Bleiben Kirche und Theologie zeitlebens der Mittelpunkt seines Interesses, so hat er auch in den Nachbargebieten der Wissenschaft sich einen Namen gemacht und auf dem Parkett des Staatslebens sich die Sporen verdient – Grund genug, einer solchen Gestalt besondere Aufmerksamkeit zu schenken. War es in dieser Generation E. Benz, den die Arbeit an seiner Studie über das Bischofsamt auf B. aufmerksam gemacht hatte, so hat nun dessen letzter Schüler Geldbach eine Sammlung von Beiträgen über B. vorgelegt.

In ihr werden nun allerdings nur Teilbereiche seines Interesses abgedeckt, während andere, wie der Herausgeber bedauernd feststellt (S. 10 f.), unberücksichtigt bleiben. Dies gilt gerade für die den Kirchengeschichtler besonders angehenden Gebiete: Ignatius, Hippolyt, Geschichtstheologie, Frömmigkeitsgeschichte, Liturgie. Gelegentlich stören Überschneidungen (etwa S. 19 und 44) und Fehler.[1] Das Verzeichnis der

[1] S. 8 Z. 2: Kulturkampf ist nicht das richtige Wort. – S. 11 A. 9: es handelt sich um Heinrich J. H., – S. 37 Z. 1 v.u.: Arnold war Regius Professor in Oxford. – S. 39 Z. 13: B. veröffentlichte seine Dissertation bereits 1813. – S. 56 A. 15: der Brief

Schriften B.'s ist leider nicht vollständig[2]. B.'s ägyptologische Arbeiten – seine erste Liebe galt dem Nilland – werden von U. Kaplony-Heckel einfühlend besprochen. Die weltgeschichtlichen Bestimmungen, die B. damit verband, werden erwähnt, könnten jedoch durch den Vergleich mit nachfolgenden Würfen, bis hin zu Alfred Weber eine bestimmtere Würdigung erfahren.

Die Erörterung von B.'s Einfluß auf England hat drei Mitarbeiter angezogen. Interessant wegen des im Titel angegebenen Gegenstandes ist R. Preyers Aufsatz über B. und die anglo-amerikanischen geistigen Kreise in Rom (unerfindlich bleibt freilich, warum man den Verf. nicht veranlaßt hat, seinen Beitrag in deutscher Sprache vorzulegen). Man erfährt dies und jenes, jedoch fast nichts über den in der Überschrift bezeichneten Gegenstand – außer daß B. die ihm gegebenen Möglichkeiten für sein Fortkommen weidlich ausgenutzt habe. Welch ein Charakterbild von B.! Das auf S. 74 wiedergegebene Zitat spricht überzeugend dagegen. – K. D. Gross behandelt B. als preußischen Gesandten in London. B. hatte, unterstützt von Prinz Albert und seinem deutschen Kreis, sich eine angesehene Stellung in London verschaffen können. Hatte er es sich in seiner Jugend zum Ziel gesetzt, das Seinige dazu zu tun, daß „Deutschland Mittelpunkt" der Wissenschaft werde (S. 65), so war dies in überreichem Maße in Erfüllung gegangen und er vermochte als Botschafter – was hätte ihn mehr mit Genugtuung erfüllen können? – eine Weltmacht des Geistes zu repräsentieren. Er selbst galt als ein Phänomen, als ein Mann, dessen Bildung man bewunderte und auf dessen Rat man hörte, wenn es um die Besetzung von Universitätsstellen ging. B. überbewertete diese Erfolge in einem Lande, in dem doch die alte Oberschicht sich kaum der Gewohnheit entwöhnt hatte, Wissenschaftler als bessere Lakaien anzusehen. Seine politische Stellung war viel weniger gefestigt. Durch seine moralische Einstellung und seine großen Pläne gab er sich politische Blößen, die offen zu legen einem Fuchs wie Palmerston ein Vergnügen war. B.'s Mission (er selbst sah seine Aufgabe so an) wurde – darin ist von Gross abzuweichen – zerrieben zwischen einer englischen Politik, die auf Reformen in Deutschland drängte, selbst aber, als es über der schleswig-holsteinischen Frage zum Schwure kam, sich auf die Seite der nackten Gewalt stellte[3] und dem Gesandten schließlich im Jahre 1855 ein Bündnisprojekt aufdrängte, das Preußen zum Schildknappen Englands erniedrigt haben würde; er, der selbst oft genug sich als Projektemacher betätigt hatte, wurde so auf's Glatteis gebracht und dem Sturz preisgegeben. – Recht interessant ist der allerdings etwas mit leichter Feder geschriebene Beitrag von Schmidt-Clausen über die Gründung des Bistums Jerusalem (wenn der Verf. freilich meint, daß ein antikatholischer Impetus dabei die Hauptsache war (S. 50), so trifft dies nicht einmal für B. zu; in der Sache selbst spielte er so gut wie keine Rolle). Ob es angemessen ist, von einem Verhandlungserfolg B.'s zu sprechen? Als ökumenisch wird man kaum ein Unternehmen bezeichnen können (S. 63), bei dem nur eine Seite Vorleistungen erbrachte, während die andere in ihm eine Arabeske erblickte, deren man sich nicht ungerne wieder entledigte.

Die von H. Hattenhauser behandelte Kontroverse zwischen B. und Stahl über den Umfang der Toleranz in einem christlich bestimmten Staatswesen stellt ein überaus bezeichnendes Phänomen der Reaktionszeit ins Licht (Stahls Ausführungen sind wohl auch mit einem Seitenblick auf die damals einflußreichen kath.-apostolischen

---

stammt vom 6. Nov. 1841. – S. 87 A. 5: Masurs Buch erschien 1930. – S. 94 Z. 1: B. begab sich bereits im November 1841 nach London.

[2] Nicht nur fehlen alle Aufsätze – gerade das Nachspüren nach ungezeichneten Artikeln (s. den Hinweis bei W. Höcker, Der Gesandte Bunsen als Vermittler zwischen Deutschland und England 1951, S. 89) wäre eine lohnende Aufgabe – sondern sogar ein kleines zwischen Januar und Mai 1859 in Cannes entstandenes und dort – s. S. 1 – als Manuskript gedrucktes Buch: Jesus von Nazareth in seinem Leben und in der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß (135 Seiten).

[3] Die Neuinterpretierung, die G. Gillessen versucht hat (Lord Palmerston und die Einigung Deutschlands, Lübeck 1961) ist zu einseitig.

Gemeinden formuliert). Sie zeigt B. als Vorreiter der neuen Ära, deren Anfang er gerade noch erleben sollte. Sie läßt vor allem einen gewissen Unterschied gegenüber den zuvor von B. eingenommenen Positionen erkennen – eine Entwicklung, die der Nachforschung und Abklärung harrt.

Die von Geldbach veranstaltete Nachlese des Briefwechsels Lieber[4]-Bunsen ist ein bewegendes Dokument. B. hatte den durch die Demagogenverfolgung aus der Bahn Geratenen bei Niebuhr in Rom kennen gelernt und ihm seine Hilfe angedeihen lassen. Die Briefe beziehen sich auf drei Deutschland-Reisen des in den Staaten untergeschlupften Freundes, Reisen, die das ersehnte Ziel der Rückkehr verfehlten und L. nötigten, in ein Land, das er als „geistiges Sibirien" bezeichnete, also ins Elend zurückzukehren. Der an B.'s Grundanschauung Interessierte wird sich den auf S. 124 ff. wiederabgedruckten Brief B.'s nicht entgehen lassen.

Alles in allem handelt es sich um eine Aufsatzsammlung, deren Lektüre anregend ist. Gerne erfährt man, daß eine umfassende Lebensbeschreibung B.'s, also eine Ersetzung dessen, was vor hundert Jahren F. Nippold leistete, in Vorbereitung ist. Die Darstellung, Einordnung und Wertung einer so komplexen Erscheinung, wie sie das Wirken B.'s darstellt, erfordert freilich ein langjähriges Wachsen des Bearbeiters an seinem Stoffe. Wenn es eine Bestand habende Leistung sein soll, wird man ein oder zwei Jahrzehnte warten müssen, dies jedoch gerne tun, in der Hoffnung, dann eine reife Frucht der Geschichtsschreibung zu erhalten.

Cambridge *Ernst Bammel*

Horst Renz, Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), Troeltsch-Studien, Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät" 1888–1893. Gütersloh 1982.

Ausdrückliches Desinteresse evangelischer Theologen an Ernst Troeltsch (ET) ist selten geworden. Während meines Studiums in Bonn, Göttingen, Heidelberg und Wuppertal in den fünfziger Jahren hat sich nur einmal ein Theologe als Schüler ET's bezeichnet: Friedrich Gogarten. Rückblick auf ET bedeutete gewöhnlich Kritik, gelegentlich Abrechnung. Heinrich Bornkamm, Ebeling, Rückert und Ernst Wolf ermutigten zur Auseinandersetzung mit ET's Einschätzung Luthers und der Reformation. Sie suchten selbst nach Revision der Standpunkte in der Auseinandersetzung zwischen ihrem Lehrer Karl Holl und ET. Fragen nach der Person ET wurden nicht gestellt oder abgewehrt. Sein Werk blieb – von manchen verdrängt – im Bewußtsein evangelischer Theologen, weil es manchen Schock gebracht hat. Hat auch die Person manche schokiert? Ordensritter bewunderte ET nicht, Aristokraten beneidete er nicht, und der Bereich der Wissenschaften galt ihm nicht als Reich der Geistesaristokratie, sondern als Gelehrtenrepublik. Theodor Heuss lobte noch als Bundespräsident seine „Hemdsärmeligkeit"; Gustav Heinemann bekam als Bundespräsident zu spüren, daß alte Fronten noch besetzt waren (U. Klatte, H. Schulze [Hrsg.], Luther, Kritik und Antikritik von Heinemann bis Forte, Berlin-Schleswig ^{2}1972).

Inzwischen hat das in Geschichtswissenschaft und Wissenschaftstheorie wache Interesse an ET auch die evangelische Theologie erreicht. Die Verfasser der Troeltsch-Studien bieten Einblicke in alle zur Zeit bekannten Quellen zur Lebens- und Werkgeschichte. Sie haben selbst unbekannte Quellen entdeckt: eine theologische Preisarbeit ET's aus dem Winter 1886/87, Korrespondenzen und die Göttinger Promotionsthesen von Johannes Weiß, Wilhelm Bousset, ET, William Wrede, Alfred Rahlfs und Heinrich Hackmann. Der Band bietet in einem ersten Teil Beiträge zur Biographie, im zweiten Teil Beiträge zur Vorgeschichte des Frühwerkes. Sie sind durch Bearbeitung archivalischer Unterlagen fundiert, auf Genauigkeit im Detail aus und voll Aufmerksamkeit und

[4] Über L. vgl. die Charakterisierung von A. Heuss, Barthold Georg Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge (Göttingen 1981), S. 394.

Eifer auch für Fragen am Rande. Wo die Quellengrundlage lückenhaft und Erklärung doch wünschenswert ist, stellen sie methodisch umsichtige Arbeitshypothesen auf (129 ff., 176, 198), wenn auch kritische Erwägungen gelegentlich über ihr Ziel hinausschießen und auf den Kritiker zurückfallen (277 f.).

I. Horst Renz zeigt im Rückblick auf die „Augsburger Jahre" 1865–1884 die Eltern und Geschwister, Verwandten, Freunde und Lehrer, die Wege, Häuser und Räume und die Anregungen, die von ihnen ausgingen. Spätere Thesen liegen hier sozusagen vor der Haustür: Protestantismus und Stadt, Protestantismus als Schule. Auch die Alternative zu landeskirchlicher Konfessionalität begegnet schon im Onkel Louis, der mit den Stillen im Oberland und im Wuppertal Gemeinschaft hält. Walther Köhler, ET's Schüler aus dem Wuppertal, zog die Gottesdienste freier Gemeinden den landeskirchlichen Gottesdiensten stets vor.

Aus den Archiven rekonstruiert Renz den Studiengang, der im WS 83/84 an einer kath. Hochschuleinrichtung in Augsburg gleichzeitig mit der Wehrpflichtzeit begann, nach zwei Semestern in Erlangen und wieder nach zwei Semestern in Berlin fortgesetzt wurde. Das WS 86/87 führt ihn nach Göttingen, wo er drei Semester verbringt; für das letzte SS 88 kehrt er nach Erlangen zurück. In der ersten Studienzeit überwiegen Philosophie und Kunst- und Naturwissenschaften. 1885 werden ET und Bousset Freunde in Erlangen. Auffällig ist ein doppeltes Pensum in der systematischen Theologie: ET belegt Dogmatik und Ethik bei Julius Kaftan und Albrecht Ritschl.

Bei der Suche in Göttinger Universitätsakten ist Renz auf das Thema der Preisarbeit der theologischen Fakultät vom Sommer 1886 gestoßen: „Hermann Lotzes Ansichten von dem Gewissen und ihre Bedeutung für die christliche Apologetik". Der Verfasser der im Sommer 1887 ausgezeichneten Arbeit ist ET. Auch die Arbeit selbst wurde wiederaufgefunden. Sie soll in einer ET-Gesamtedition veröffentlicht werden. Schon in ihrer Einleitung bemerkt Renz „die Grundtendenz der gesamten späteren Arbeit", weil sie dem Verhältnis von Glauben und Wissen gilt. Mitgeteilte Passagen aus der Preisarbeit machen neugierig: „Die hier vertretene Ansicht scheint freilich in eine endlose Veränderlichkeit hinauszuführen und dadurch dem kirchlichen Interesse zuwider zu laufen. Allein für den Protestanten gilt in erster Linie der Grundsatz, daß er mit persönlicher Gewißheit, und dazu gehört vor allem ein gutes wissenschaftliches Gewissen, seinen Glauben sich vermitteln kann; die Einheit und Stabilität liegt ihm nur in der immer gleichen Gebundenheit an die Person Jesu Christi."

„Die Kirche ist für diese Anschauung vielmehr eine Folge des natürlichen Sozialtriebes, ein Produkt der natürlichen Verhältnisse wie alle Rechtsinstitutionen, und kann unbedenklich je nach den Zeitverhältnissen eine verschiedene Form annehmen, unter dem Vorbehalt, daß sie die freie Gotteskindschaft des Einzelnen nicht in irgendwelche kirchenpolitische oder kirchenpolizeiliche Fesseln schlägt."

Empirie und Metaphysik, Philosophie und Theologie, Glaubenslehre und Sittenlehre kann der junge ET nicht trennen: „Ist das Christentum das Licht der Welt, so kann dieses Licht nicht durch ein anderes Licht beleuchtet und dadurch als Licht erkannt werden; man kann nur sein Licht in alle Winkel und Falten der Welt hineinleuchten lassen, bis es von ihr zurückgeworfen alles in ein Meer von Licht verwandelt." (45 f.)

Wolfgang Drechsel berichtet über „die Beziehungen Ernst Troeltschs zur bayerischen Landeskirche". Dabei ergeben sich Einblicke in die zeitgenössische Praxis der kirchlichen Examina: theologische Aufnahmeprüfung und theologische Anstellungsprüfung. Auch die Schilderung der dazwischen liegenden Ausbildungsphase, die ET wegen seiner Leistungen im Münchener Predigerseminar verbrachte, ist nicht nur im Blick auf ET von Interesse. Übrigens hat sich ET auch als Mitglied der Berliner Philosophischen Fakultät als Inhaber der Ordination der bayerischen Landeskirche bezeichnen lassen.

Das Verfahren der Göttinger Fakultät für ET's Promotion und Habilitation hat Friedrich Wilhelm Graf auf archivalischer Grundlage überschaubar gemacht. Dabei werden die Möglichkeiten und Schwierigkeiten beim Beginn einer akademischen Laufbahn im Wilhelminischen Zeitalter durch Vergleiche mit anderen Fakultäten und Rücksichten auf zeitgenössische Verhältnisse sichtbar. Bereits den Gutachtern der zum Ver-

fahren vorgelegten Schrift fiel das methodische Vorgehen ET's auf: die Erklärung und Darstellung theologischer Standpunkte in ihren kirchen- und kulturgeschichtlichen Zusammenhängen und Bedingtheiten und die Berücksichtigung der durch bestimmte Kirchen oder Gruppen vermittelten Überlieferungsgeschichte.

Graf sichtet ET's „Spuren in Bonn". Er breitet das damalige Berufungsverfahren der Fakultät und den Einfluß des nebenamtlichen Referenten im Berliner Ministerium, Bernhard Weiß, auf die Berufung aus. Er untersucht ET's Beteiligung an den theologischen Ferienkursen der Fakultät und geht den Beziehungen zu anderen Wissenschaftlern nach, in die er mit dem Wechsel nach Bonn eintrat.

Das Berufungsverfahren der Heidelberger Fakultät unter den Bedingungen und geltenden Bestimmungen der Zeit beschreibt in entsprechender Ausführlichkeit Rolf Schieder.

Die „Erläuterungen zu Briefen von Ernst Troeltsch an Friedrich Meinecke", die Horst Bögeholz gibt, gelten vor allem den letzten Jahren. Seit den Auseinandersetzungen um die Kriegsziele, in denen Reinhold Seeberg 1341 Unterschriften für Eroberungsabsichten zusammenbrachte, zeigte sich, daß der Kreis der Befürworter eines Verständigungsfriedens um Hans Delbrück, Theodor Wolff, Heinrich Herkner, Friedrich Meinecke und ET in der Minderheit blieb. Die Alternativen wurden deutlicher, als in der Endphase des Krieges die Vaterlandspartei gegründet wurde und ihr sich der Volksbund für Freiheit und Vaterland entgegenstellte. ET versuchte in wiederholten Anläufen, eine spezifisch deutsche Freiheitsidee plausibel zu machen. Er und der befreundete Walther Rathenau konnten die Republik „gutheißen", während sich der befreundete Meinecke dem revolutionären Umbruch nur „beugen" konnte (169). Über die Beziehungen ET's zu Rathenau wüßte man gern mehr. Beide übernahmen politische Mandate und Regierungsfunktionen. Aber Meineckes Mitteilungen über ET's politische Wirksamkeit bleiben spärlich und seine Beobachtungen Rathenaus liegen in der Perspektive, aus der auch Robert Musil geblickt hat.

II. „Ethik als allgemeine Theorie des geistigen Lebens" lernte ET bei seinem Erlanger Lehrer Gustav Claß kennen; Herbert Will beschreibt in dessen Werk die Schwerpunkte, die auch ET gesetzt und bearbeitet hat: die Selbständigkeit von Religion, das Interesse an einer Wiederbelebung der Monadenlehre von Leibniz, die Auseinandersetzung mit der zweiten, pietistischen Phase des Protestantismus in der Nachfolge Schleiermachers, die deskriptive Bearbeitung der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin, schließlich Geschichts- und Religionsphilosophie.

„Über den Einfluß Diltheys auf den jungen Troeltsch" handelt Helge Siemers und verweist auf Gemeinsamkeiten: „eine ähnliche Definition der Religion; die Bestimmung der religiösen Vorstellungen als sekundär im Verhältnis zum religiösen Erlebnis; die erkenntnistheoretische These, daß uns die Welt nicht an sich, sondern immer nur phänomenal gegeben ist. Mit der letzten Gemeinsamkeit hängt noch eine weitere . . . zusammen: beide wollen von einer ‚kritischen Bewußtseinsanalyse' ausgehen." (222)

„Diese partielle Übereinstimmung mit Dilthey scheint nun Troeltsch dazu verleitet zu haben, die ansonsten bestehenden Differenzen nicht immer deutlich zu sehen": daß nämlich Dilthey Geschichtsphilosophie und Metaphysik ablehnt und deshalb kein Gewährsmann für die von ET geforderte metaphysische Psychologie sein kann. (229 f.) Nur bei der Forderung nach kritischer historischer Methode und bei den Themenbereichen der geistesgeschichtlichen Forschung konstatiert Siemers ein Abhängigkeitsverhältnis ET's zu Dilthey.

„Ernst Troeltsch's Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext" werden von Friedrich Wilhem Graf vorgestellt. Die Promotionsthesen von Albert Eichhorn wurden 1960 durch Ernst Barnikol, die von Hermann Gunkel 1969 durch Wilhelm Klatt veröffentlicht. Graf fahndete erfolgreich unter Göttinger Archivalien nach ET's Thesen. Dabei kamen alle Promotionsthesen zum Vorschein, die der Fakultät zwischen 1888 und 1893 vorgelegt worden waren, also auch die von Johannes Weiß, Bousset, Wrede, Rahlfs und Hackmann. Der Abdruck dieser Kontexte, von Renz eingeleitet, folgt der Analyse Grafs.

Graf sichtet kritisch Erinnerungen und Bemerkungen aus dem 20. Jahrhundert über die Entstehung der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule und zeigt, daß sie nicht geeignet sind, als haltbare Ergebnisse der Wissenschaftsgeschichte übernommen zu werden. Namentlich Albert Eichhorn und Johannes Weiß vertreten ihre Thesen fast durchweg im Rahmen der Theologie Albrecht Ritschls. Erst nach Ritschls Tod profilieren Bousset und ET ihre theologischen Standpunkte gegen dessen Theologie, wie vorher schon vorsichtiger Hermann Gunkel. Wrede und Hackmann schließen sich an, Rahlfs gibt relativ wenig zu erkennen. Bousset und Gunkel kritisieren das Buch von Johannes Weiß „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" (1892) wegen der fehlenden Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschl.

Die vergleichende Analyse der Thesen von Bousset, ET, Wrede, Rahlfs und Hackmann zeigt: ET „bildete nicht bloß zusammen mit Bousset den Kern der Gruppe der genannten Fünf. Sondern er nahm darüber hinaus insofern noch eine eigene Stellung ein, als er auch Bousset im Hinblick auf die systematische Einheitlichkeit der Kritik an Ritschl deutlich überlegen war". Gemeinsam ist der Gruppe das Interesse und das mehr oder weniger begründete Programm methodischer Berücksichtigung von empirisch zu erhebenden psychischen und sozialen Bedingungen und Verhältnissen in den religiösen Gruppen, Gemeinden, Kirchen und Gesellschaften bei der Bearbeitung theologischer Aufgaben in allen Disziplinen wissenschaftlicher Theologie.

Diese Troeltsch-Studien mit der Fülle bisher unbekannter Einzelheiten wecken die Erwartung neuer Dokumentationsmöglichkeiten auch für die Heidelberger Jahre von 1894 bis 1914. Sie vermitteln einen Eindruck von der möglichen Bedeutung des inzwischen von der Augsburger Universität begründeten Troeltsch-Archiv und der geplanten Troeltsch-Gesamtausgabe. Übrigens ist der im Personenregister nicht erwähnte Walter Troeltsch (1866–1933), Marburger Ordinarius für Nationalökonomie, ET's Vetter, Sohn von Carl T. und G. W. Heinemanns Doktorvater von 1921.

Köln *Manfred Wichelhaus*

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. VII, 1, *Nuntius Pier Luigi Carafa* (1624 Juni–1627 August). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Joseph Wijnhoven. Paderborn/München/Wien/Zürich (Ferdinand Schöningh) 1980. LXXIV, 768 S., kart. DM 140.–.

Pier Luigi Carafa war in der langen und wechselvollen Periode von 1624 bis 1634 Nuntius in Köln. Bereits während seiner Amtszeit verfaßten seine Mitarbeiter Berichte über sein Wirken, die im Druck erschienen; vor allem aber ist er durch die im Jahr seiner Abberufung publizierte Schrift „Legatio apostolica Petri Aloysii Carafae . . . obita ad Tractum Rheni et ad provincias inferioris Germaniae . . ." bekannt geworden.

Im Rahmen der von der Görres-Gesellschaft betreuten Serie der Nuntiaturberichte aus Deutschland ist nun der 1. Teil der diplomatischen Korrespondenz Carafas erschienen. Er schließt unmittelbar an die von Klaus Jaitner herausgegebenen Bände der Nuntiaturberichte Pietro Francesco Montoros (1621–24) an und umfaßt die ersten 3 Jahre des Nuntiaturzeitraums.

Am 2. März 1624 ist Pier Luigi Carafa zum Nuntius ernannt worden. Im Juni trat er die Reise nach dem Norden an und gelangte über Fermo, Bologna, Mailand, Luzern, Basel und Straßburg nach Köln, wo am 10. August seine regelmäßige Berichterstattung einsetzt. Im September 1625 verlegte er wie schon mancher seiner Vorgänger seinen Amtssitz nach Lüttich und unternahm von dort aus noch im Oktober desselben Jahres eine Reise zum Kurfürst-Erzbischof von Trier nach Wittlich und weiterhin nach Trier und Luxemburg. Weitere große Reisen führten ihn in den folgenden Jahren nochmals wiederholt durch die Rheinlande. Im Oktober 1626 war er in Mainz, um bei der Wahl eines neuen Erzbischofs anwesend zu sein, und im Juli 1627 führte er eine lang geplante Visitation der Abtei Fulda durch. Auf Hin- und Rückreisen wurden dabei auch jeweils wieder kurze Aufenthalte in Köln eingeschoben.

Die umfangreiche Instruktion, in der die Carafa gestellten Aufgaben und die in ihn gesetzten Erwartungen formuliert sind, ist handschriftlich weit verbreitet und auch schon von Ranke und Pastor ausgewertet worden. Freilich zeigt schon der Umstand, daß man sie Carafa erst im Januar 1625, also lang nach seinem Amtsantritt, sandte, daß sich dessen wesentliche Aufgaben von selbst verstanden. Am grundsätzlichen Auftrag der Kölner Nuntiatur hatte sich in den 40 Jahren ihres Bestehens wenig geändert: Es galt noch immer, sich um die Verwirklichung der Reformdekrete des Konzils von Trient zu bemühen und, wo immer dies möglich war, den Protestantismus im Westen und Norden des Reiches zurückzudrängen. Im einzelnen bedeutete es, vor allem dafür Sorge zu tragen, daß Pfründen, deren Besetzung dem Heiligen Stuhl zustand, nur glaubenseifrigen, zuverlässigen Klerikern zugeteilt wurden, die ihrerseits dafür sorgen würden, daß aus der Mitte der Kapitel romtreue Bischöfe und Pröpste hervorgingen. In den konfessionell gemischten Stiften war dies ganz besonders geboten; dort konnte außerdem die Bestellung geeigneter Koadjutoren den sonst stets drohenden Übergang zur Reformation verhindern helfen. Die Bischöfe selbst waren dazu anzuhalten, durch Visitationen und durch Abhaltung von Synoden das Niveau der allgemeinen Seelsorge zu heben.

Bestimmte Aufträge, die über diese allgemeinen Weisungen hinausgingen, erhielt der Nuntius von der jungen Kongregation de Propaganda Fide. Man empfiehlt die in Norddeutschland missionierenden Ordensleute seiner Fürsorge; ganz besonders aber soll er die Bildungseinrichtungen der Jesuiten zu fördern suchen, von denen man, da sie auch protestantischen Schülern offenstanden, erhoffen konnte, daß sie Konversionen bewirken würden. Der Plan zu einer Jesuitenniederlassung in Frankfurt war weiterzuverfolgen ebenso wie die Absicht des Mainzer Erzbischofs, restituiertes Kirchengut in der Pfalz nicht den alten Orden zurückzugeben, sondern für neue Schulen oder Seminare bereitzustellen. Bezüglich der in Münster geplanten Universitätsgründung wird betont, daß diese auch mit einer juristischen Fakultät ausgestattet werden müsse.

In der Grafschaft Siegen und in den Ländern des Herzogs von Pfalz-Neuburg hoffte man nach der Konversion der Landesherrn auf Wiedereinführung des Katholizismus. Carafa soll beide Fürsten durch besonderes Entgegenkommen auszeichnen, aber auch darauf dringen, daß in Siegen dem bisher herrschenden reformierten Bekenntnis durch Entzug der Kirchengüter die Basis genommen werde. Auch auf eine Konversion des Hauses Hessen-Darmstadt macht man sich noch Hoffnungen und bemerkt mit Befriedigung, daß der Kurfürst von Sachsen bereit ist, gemeinsam mit den katholischen Reichsständen den Kalvinismus zu bekämpfen.

Weitere Aufgaben des Nuntius waren die Überwachung der Universitäten Köln und Würzburg und der Buchmesse in Frankfurt, die Fortführung begonnener Ordensreformen und vor allem die Wahrung kirchlicher Jurisdiktionsrechte gegenüber mannigfachen Übergriffen.

Carafas eigene Berichte umfassen all diese Themen und versorgten darüber hinaus die römische Kurie auch mit Nachrichten politischer und militärischer Art. Ihr Wert liegt aber darin, daß sie, unmittelbar aus der täglichen Arbeit der Nuntiatur heraus geschrieben, zahlreiche strittige Angelegenheiten aus dem innerkirchlichen Bereich, wie auch aus dem Bereich staatlich-kirchlicher Auseinandersetzungen in ihren Einzelheiten schildern. Viele Probleme werden in einem einzigen Schreiben abgehandelt; andere ziehen sich über längere Zeit durch die Korrespondenz. Zu diesen gehörte z.B. die Bitte des Bischofs von Worms, seine spärlichen Einkünfte durch Inkorporierung des Klosters Schönau und des Stifts Neuhausen aufbessern zu dürfen, oder die Auseinandersetzung zwischen dem Bischof von Speyer und dem Markgrafen von Baden-Baden um die Wiederbesiedlung des Klosters Frauenalb. Zu einer ausgesprochen dornigen Angelegenheit wuchs sich der Streit um eine von Rom kassierte Abtwahl in St. Maximin bei Trier aus. Sie sollte die Nuntiatur über Jahrzehnte beschäftigen, da hier Interessen des Klosters, des Kurfürsten, des Reichs und der spanischen Regierung in Luxemburg gegeneinanderstanden. Philipp Christoph von Sötern, Bischof von Speyer und Kurfürst-Erzbischof von Trier, war häufig und in mehrfacher Hinsicht ein schwieriger Verhandlungspartner für den Nuntius: als Bischof seiner Diözesen, als von Rom eingesetzter Kom-

mendatarabt von St. Maximin und als Präsident des Reichskammergerichts, das in diesen Jahren im Fürstbistum Lüttich das Nuntiaturgericht als oberste Appellationsinstanz ausschalten wollte.

Die wichtigste Bischofswahl des Zeitraums, die von Franz Wilhelm von Wartenberg in Osnabrück, war ebenso Anlaß zu mehrfachem Schriftwechsel wie etwa die Einführung eines besonderern Eides am päpstlichen Alumnat in Fulda oder das Bestreben Carafas, die theologische Fakultät der Universität den Jesuiten zu übergeben.

Über die ganze Breite der in der Korrespondenz behandelten Themen informiert zuverlässig das Register der von Joseph *Wijnhoven* mit vorbildlicher Sorgfalt bearbeiteten Edition. Diese ist im übrigen vernünftigerweise nach der gleichen Methode gestaltet, die Wolfgang Reinhard und Klaus Jaitner in ihren die Vorgänger Carafas behandelnden Bänden der „Nuntiaturberichte" angewendet hatten. Besonders zu würdigen ist, daß der Herausgeber in den Anmerkungen viel weiterführendes Archivmaterial nachgewiesen und eine Fülle von schwer zugänglicher lokal- und kirchengeschichtlicher Literatur herangezogen hat. Die Kopfregesten sind in der Regel klar und informativ formuliert. (Bei Nr. 787 stimmen Text und Kopfregest nicht überein.)

Eine umfangreiche Einleitung vervollständigt den Band. Sie enthält eine genaue, auf viel eigenen Archivforschungen beruhende Biographie Pier Luigi Carafas, würdigt seine Amtstätigkeit als Nuntius und ermittelt auch wichtige Mitarbeiter und Informanten. Der Abschnitt über die Quellen läßt in eindrucksvoller Weise erkennen, wie verstreut die Archivbestände sind, aus denen das schließlich publizierte, der Vollständigkeit sehr nahekommende Material gesammelt werden mußte. 5 Faksimile-Tafeln zeigen die Handschriften Carafas, seiner engsten Mitarbeiter und eines Schreibers des päpstlichen Staatssekretariats.

Köln *Rotraut Becker*

Luigi Fiorani. Il concilio romano del 1725. Roma, Instituto per le Ricerche di Storia Sociale e di Storia Religiosa, 1978, 322 p. (Biblioteca di storia sociale, 7).

The provincial synod of Rome, held in the Lateran basilica from April 15 to May 29, 1725, commonly known as the "Council of Rome", no more than any other similar assembly in the 18th century achieved its purpose of reanimating the Church within its borders, but for various peripheral reasons provoked an extraordinary resonance throughout Europe. Presided over by the dedicated Benedict XIII and attended by members of the Sacred College, the synod was regarded by many, including some of its participants, as being endowed with more than ordinary authority. This curious event, insignificant yet notorious, has now found its able historian who has once and for all lifted the fog of uncertainty shrouding many of its aspects.

The synod is presented in its difficult gestation, actual sessions and aftereffects. In the 17th and 18th century the Tridentine decree regarding the frequent holding of synods was honored more in the breach than in the observance. In Rome itself the announcement of a synod, the first to be held there since Trent, mostly encountered indifference or even hostility on the part of certain members of the Curia, scandalized at this "novelty". As behooves a volume in the series "Biblioteca di storia sociale", due consideration is given to religious and social conditions in the dioceses concerned and to the qualifications of the participating prelates. A not very reassuring picture results: with a few exceptions bishops devoid of pastoral sense, out of touch with their people, engrossed in temporal interests which nevertheless posed preoccupying problems in the face of baronial avidity and administrative neglect; dioceses, especially in the South, plagued by clerical ignorance, poverty and civil meddling.

The author does not palliate the procedural shortcomings of the synod itself: inadequate preparation, lack of roots in existential reality, restricted participation by synodal members, chaotic conduct of the sessions overloaded with agenda. Nevertheless, Fiorani is able to show that Benedict managed to impart an authentic pastoral orientation to the synod and its acts, rare in its time. Although the axe is not laid to the roots of age-

old ills, a sensitivity to basic pastoral concerns is manifest in the legislation concerning the spiritual figure of the bishop, his duty to preach, reside in his see, make pastoral visits, gather his clergy, supervise their formation. The council furthermore prescribed care in the selection of candidates, learning and piety in the priest, the erection of seminaries, preaching and catechising – common enough themes of legislation, but in this case framed with an awareness of real situations and charged with Benedict's religious zeal.

The synod initiated no movement of reform, but some effects are discernible in Benedict's lifetime. Between 1726 and 1730, of more than seventy participants in the synod over twenty held gatherings of their clergy. Also one finds steps taken in some dioceses in the matter of catechetics, preaching, formation of candidates, episcopal residence, accountability for ecclesiastical property.

These modest ripples of reform faded before the more clamorous effects of the synod. Its decrees regarding clerical immunity, inventorizing of church property and witnessing of wills offended lay authority in Naples and Vienna. The ensuing controversy, which involved the ban of the decrees of the synod held by Charles Pignatelli, archbishop of Naples, in the spirit of the council of Rome, cost the viceroy Frederick Althann his post. A reference by the synod of Rome to the *Unigenitus* as a rule of faith roused international indignation, particularly in Jansenistic circles, and led to the widely circulated accusation that the phrase had been surreptiously added to the printed acts. Oddly enough, the course of the council was followed with sympathetic interest in the pages of the *Acta eruditorum* of Leipzig, but was severely judged from Vienna by Peter Giannone for its alleged infraction of civil rights and on theological grounds by the Lutheran John Walch of Jena. The influence of the synod was also prolonged through its various editions into the middle of the century.

Fiorani's detailed and entirely fresh account of the council of Rome was rendered possible by his "happy and unexpected" discovery in the Vatican Archive of a precious collection of fourteen codices marked (by Garampi?) *Concilio Romano 1725*, "hitherto totally unknown" and actually containing "great surprises", among them the authentic acts of the synod, which enable him to prove among other things that the phrase regarding the *Unigenitus* was not added to the printed acts, though it was seemingly ramrodded through the synod without adequate debate. Other sources were found in the Vatican Library, the Cassanatense, Corsiniana and Angelica libraries of Rome, the Classense library of Ravenna and the National Library and Archive in Naples. A selection of documents is edited in seven appendices occupying the last third of the book.

Any negative reflections on this excellent work, impeccably written, rich in background, attentive to real issues, quietly objective, must necessarily concern only external and material details. Subtitles in the chapters and division of lengthy paragraphs which sometimes run for several pages would have been a mercy to the reader. So too would have been the incorporation into the text of much of the material in the footnotes, constant reversion to which interrupts the train of thought. A clearer picture would have emerged had the council been described in chapter three of part one according to the chronological order of its sessions and of the debates and incidents occurring in each. (A list of the assemblies and their dates is relegated to a footnote on p. 67.) The lack of a bibliography (authors may be traced through the index) adds to the difficulty of using the book.

Roma *Joachim Smet*

Schwedt, Hermann H.: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. (Römische Quartalschrift, 37. Supplementheft) Herder, Rom-Freiburg-Wien 1980, XLVII, 621 S.

Am 26. Mai 1831 starb der Bonner Theologe Georg Hermes siebenundfünfzigjährig eines erbaulichen Todes. Am 26. September 1835 verurteilte Gregor XVI. durch das

Breve „Dum acerbissimas" drei Bücher des Verstorbenen. Da man in diesem Breve vergessen hatte, den 2. und 3. Band der von Johann Heinrich Achterfeldt postum (1834) veröffentlichten „Dogmatik" Hermes' zu erwähnen, stellte ein Dekret der Römischen Indexkongregation vom 7. Januar 1836 fest, daß auch diese Bände als durch das Breve verurteilt zu gelten hätten. Obwohl Hermes nicht zu den bedeutendsten katholischen Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert zu rechnen ist, gewannen seine Gedanken über zahlreiche Schüler zeitweilig beträchtlichen Einfluß in den katholisch-theologischen Fakultäten, selbst in einigen philosophischen Fakultäten Preußens, auch in den Priesterseminaren Köln und Trier. Der Streit um Hermes wurde von den Gegnern zum Kampf gegen den „Hermesianismus" aufgebaut, mit anderen staatskirchenrechtlich strittigen Punkten (Mischehen, „Kölner Wirren") und mit den wachsenden theologischen und kirchenpolitischen Richtungskämpfen in der katholischen Kirche verflochten. Dabei läßt sich feststellen: Zu Lebzeiten wurde Hermes – abgesehen von kleineren Plänkeleien und von Streitigkeiten in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn – im allgemeinen von Bischöfen und Theologen Deutschlands als treu-kirchlicher Mann hochgeschätzt; dies entsprach auch stets seinem Selbstverständnis. Mit der römischen Verurteilung wurden der Name Hermes und der sog. Hermesianismus für die erstarkende ultramontane Partei zum Paradebeispiel einer unkirchlichen Theologie, gleichzeitig zum gefährlichen Schlagwort gegen mißliebige Personen oder Richtungen.

Das Anliegen der vorgelegten Arbeit (theol. Diss. der Gregoriana, Rom) ist nicht eine Untersuchung der hermesianischen Philosophie und Theologie, auch nicht die Einordnung des „Hermesianismus" in die Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert. Es geht vielmehr um das römische Urteil über die hermesianische Philosophie und Theologie, auch darum, wie dieses Urteil zustande gekommen ist, welche Aussagen in ihm gemacht werden. Der Verfasser berichtet, daß ihm die Benützung einschlägiger Akten aus den ehemaligen Kongregationen für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten und des Heiligen Offiziums, von einem für das Anliegen bedeutungslosen Fonds „Privilegia" des Heiligen Offiziums abgesehen, nicht gestattet worden sei (XXXV). Obwohl also die Bestände dieser beiden für den „Fall Hermes" wichtigsten kirchlichen Behörden nicht ausgewertet werden konnten, obwohl der Verf. seine Untersuchung auf Quellen aus anderen Achiven stützen mußte, ist die Dokumentation erstaunlich breit, das Ergebnis interessant, ein wirklich bereichernder Beitrag zur reichen Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. Von den beigegebenen 164 Dokumenten (387–605) sind nur die drei letzten – die päpstlichen Breven von 1835 und 1847, sowie das Indexdekret von 1836 – bereits ediert, aber seit über hundert Jahren nicht mehr gedruckt. Auf der genannten Quellenbasis ist die Untersuchung sauber gearbeitet, eine höchst anerkennenswerte Leistung. Der Frankfurter Lothar Marx, „der schärfste Ultramontane und Denunziant rheinischer Kleriker bei der Münchener Nuntiatur" dieser Jahre, berichtet 1821, Hermes habe bisher in Bonn als der einzige „römisch-katholische" Professor gegolten, im Gegensatz zu seinen beiden „halbkatholischen" Kollegen Franz Joseph Seber und Peter Alois Gratz (18 f.). Bis zur Mitte der dreißiger Jahre wurde Hermes von den meisten Antiaufklärerischen und Ultramontanen den streng kirchlich denkenden Philosophen zugerechnet, welche den Rationalismus der Aufklärung überwinden und für eine katholische Restauration arbeiten wollten. Demgegenüber behauptet das Breve von 1835: „ . . . Praeter enim eos, qui, omnium Catholicorum scandalo, se Perduellibus devoverunt, ad amaritudinum Nostrarum cumulum, in theologicum etiam stadium prodire videmus, qui novitatis cupidine, et aestu *semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes,* Magistri existunt erroris, quia veritatis discipuli non fuerunt. Peregrinis quippe improbandisque doctrinis sacra ipsi inficiunt studia, et publicum etiam, si quod tenent in Scholis et Academiis, docendi Magisterium profanare non dubitant, ipsumque, quod tueri se jactant, sacratissimum adulterare dignoscuntur Fidei Depositum. Atque inter hujusmodi erroris Magistros, ex constanti, et fere communi per Germaniam fama adnumeratur *Georgius Hermes,* utpote qui audacter a regio, quem universa Traditio, et SS. Patres in exponendis ac vindicandis Fidei veritatibus tramite stravere deflectens, quin et

superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in Dubio positivo tamquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio quod statuit, rationem, principem normam, ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. Quae cum ex plurium Germaniae Theologorum, sacrorumque Ecclesiae Pastorum denunciationibus, reclamationibus, et expostulationibus ad Nostras pervenerunt aures, ne credito Nobis Apostolatus Officio, ac Sacrosancti Fidei Depositi custodiendi muneri deessemus, statim curavimus, ut Hermesii opera ad Sanctam Sedem mitterentur examinanda; quod et factum est. Sunt autem sequentia (Germanice edita) . . .". Die helfenden Inquisitoren haben bei diesem Text, wie beim ganzen Breve, dem Papst in sträflich sorgloser Manier die Feder geführt. Von den sechs Informationen, die das Breve zur Eröffnung des Verfahrens gegen Hermes nennt, ist nur die erste richtig: Der Anstoß zum römischen Hermesprozeß ging von Deutschland aus. Die „Denunziationen" kamen aber nicht „von mehreren Theologen und Bischöfen Deutschlands", sondern allein von Anton Joseph Binterim, Pfarrer in Bilk bei Düsseldorf, einem der bedeutendsten und eiferndsten Vertreter des wachsenden Ultramontanismus der Rheinlande in der ersten Jahrhunderthälfte. Der Anstoß kam vom Schreiben Binterims an den Münchener Nuntius Mercy d'Argenteau vom 23. Okt. 1832: Binterim erklärte dem Nuntius, daß er schon 1827 an dessen Vorgänger, den Nuntius Serra di Cassano, über die „Philosophische Einleitung" Hermes' geschrieben habe (dieser Brief konnte nicht gefunden werden); nun seien die damaligen Befürchtungen Wirklichkeit geworden: „Interim parturit haec introductio, quae in Academia catholica Bonnensi praelegitur, Scepticos et nostros Theologos facit Naturalistas et pure Rationalistas quod dolentes in nonnulis adolescentibus, etiam sacerdotibus, videmus." Nach dieser „Einleitung" müsse man erst wissen und erkennen, bevor man glaube; das natürliche Wissen sei Quelle und Ursprung des übernatürlichen Glaubens. Der Heilige Stuhl müsse eine Untersuchung einleiten (inquisitionem instituere). „Hanc observationem ne alteri adscribat Reverendissima Excellentia Tua fini, rogo, quam zelo nostris in terris purum conservandi fidei depositum." Dies ist die allen Denunzianten geläufige Formel. Man muß freilich wissen, daß Binterim seit langem mit der Bonner Fakultät in Streit lag und von einem Lehrstuhl, den er gern eingenommen hätte, ausgeschlossen wurde. Bei dieser günstigen Gelegenheit bittet der Pfarrer von Bilk um die Erlaubnis, Medaillen und Metallkreuze mit vollkommenem Ablaß in der Sterbestunde weihen, desgleichen Brigittenkränze mit Ablässen segnen zu dürfen. Bereits am 2. November 1832 informierte der Münchener Nuntius den Kardinalstaatssekretär Bernetti. Offensichtlich hörte der Nuntius den Namen des verstorbenen Bonner Theologen zum erstenmal in Binterims Brief, hielt ihn zunächst wohl für einen Decknamen, wie er die preußische Universität Bonn eine „cattolica accademia teologica" nennt. Um so eifriger schreibt er in seinem Bericht die Behauptungen Binterims nach, weiß sie allerdings durch italienische Superlative zu dramatisieren, obwohl er gewiß keine Zeile des inkriminierten Buches gelesen hatte oder lesen konnte, überhaupt von der ganzen Sache, um die es ging, keine Ahnung hatte. Der Nuntius bittet den Kardinalstaatssekretär, die Untersuchung und die Zensur voranzutreiben („di promuovere e sollecitare la reclamata disamina e censura" des Buches): „Der Nuntius lud die Angaben Binterims emotional auf: Binterims ‚heftiger' (vehemens) Streit um Hermes wird bei d'Argenteau ‚erhitzt' (caldissima contesa); Hermes' Buch ist bei Binterim einfach ‚liber', bei d'Argenteau eine ‚skandalöse Schrift' (scritto scandaloso); die Lehre Hermes', bei Binterim einfach ‚docet', wird beim Nuntius zu ‚gottlosen Prinzipien' (empj ed arditi principj); aus Binterims Wunsch, das ‚Unkraut' (= Hermes' Lehre) möge sich in der Provinz nicht weiter verbreiten, macht der Nuntius: das ‚Unkraut' habe schon viel Schaden angerichtet und drohe den Glauben in der Provinz ganz und gar zu korrumpieren (zizzania che di tanto danno è cagione, e che minaccia di adulterare e corrompere affatto e nella sua essenza la fede in tutta quella provincia); Binterims Bedauern über den Einfluß Hermes' auf ‚mehrere' Studenten (in nonnullis adolescentibus) wird beim Nuntius zu einer Verderbnis der unglückseligen Jugend (corromper le menti ed il cuore dei sciagurati giovani)." (33 f.) Dieser Bericht des Nuntius nach Rom ist deswegen zu bezeichnend, weil das ganze Verfahren gegen Hermes in solchen Bahnen anlief und weiterging, weil darin

ein Umstand krass zutage tritt, der für das ganze 19. Jahrhundert charakteristisch blieb und dem Ansehen der Nuntien, noch mehr des durch sie repräsentierten Heiligen Stuhles, so schweren Schaden gebracht hat: Die Nuntien (in Wien und München) sind in der Regel mit den deutschen Verhältnissen wenig oder gar nicht vertraut. Sie werden deshalb die Opfer einer ganz kleinen, im Glaubenseifer posierenden, sich unablässig aufdrängenden Gruppe von Informanten oder genauer Denunzianten. Schon Sailer und Wessenberg hatten dies bitter erfahren müssen, ebenso Dr. Joseph Heckenstaller, der tatsächliche Leiter des Bistums Freising sede vacante (1803–1821), und viele andere. Binterim ist für längere Zeit fast der einzige Gewährsmann des Münchener Nuntius für das ganze Königreich Preußen. Schon sein Denunziationsbrief von 1832 schuf den Begriff vom angeblichen Rationalismus Hermes', der sich zäh gehalten hat.

Auch in Rom konnte man mit dem Namen Hermes zunächst gar nichts anfangen. Am 13. November 1832 wandte sich Kardinal Bernetti deswegen an Erzbischof Frezza, den Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten. Auch dieser war völlig unsicher und fragte am 16. November 1832 beim Wiener Nuntius an, ob es sich dabei um eine österreichische Angelegenheit handle. Aber schon drei Tage später stand Frezzas Urteil fest. „Frezza teilt dieses Urteil am 19. November 1832 dem Kardinalstaatssekretär in einem Schreiben mit, dessen Übertreibungen diejenigen der Anzeigen Binterims und d'Argenteaus teilweise noch übertrafen. Frezza findet die Lehren Hermes' ‚vielleicht noch schlimmer' als die Philosophie Kants. Das Werk Hermes' sei pervers und listig (pessima; perversa ed insidiosa), enthalte ‚Gift' und verlange von den Studenten zunächst ein Bekenntnis des ‚Skeptizismus und Atheismus', worin Hermes seine Hörer dann bestätige, statt sie daraus zu befreien. Das Buch müsse verurteilt werden, und man könne darüber diskutieren, in welcher Form das Urteil erfolge: ob durch ein einfaches Indexdekret oder durch die feierlichere Form eines Dekrets des Hl. Offiziums oder eines päpstlichen Breve; Frezza selbst schlägt als Verurteilungsform ein Breve vor, weil dadurch ‚der Verdammungsakt eine größere Autorität und Feierlichkeit' erhalte." Es steht zu vermuten, daß Frezza in diesen Tagen einen deutschlesenden Vertrauensmann (Karl August Grafen von Reisach?) um Auskunft gebeten hat; denn er weiß jetzt als erster den Vornamen des gefährlichen Mannes, auch einige Angaben über den Bericht des Münchener Nuntius hinaus. Alles ging sehr schnell. Zwei Tage später hatte Frezza bereits den Papst für seinen Plan gewonnen. Am 21. November 1932 schrieb er an den Wiener Nuntius: „Der Papst neigt dazu, das Verbot in feierlicher Form vorzunehmen, entweder durch Dekret des Hl. Offiziums oder besser noch durch päpstliches Breve." (38) Seitdem stand die Verurteilung des Hermes fest. Aber man wußte im Grunde nicht, weshalb er nun im einzelnen zu verurteilen sei. Dies beweisen die Gutachten der beiden römischen, der deutschen Sprache mächtigen Vertrauensleute Reisach und Kohlmann. Anton Kohlmann, aus dem Elsaß gebürtig, war in dieser Zeit Konsultor römischer Kongregationen und kurialer Fachgutachter für deutsche Angelegenheiten, zusammen mit dem Grafen Reisach die Hauptstütze von Erzbischof Frezza, wenn es darum ging, deutsche Schriften der Zensur zu unterwerfen. Nach Kohlmanns Gutachten traut Hermes der Vernunft nicht etwa zu viel, sondern zu wenig zu. Für ihn ist Hermes' System „blasphemisch", nicht *weil* die theoretische Vernunft die Gewißheit über die Wahrheit der Offenbarung und der Wunder bringt, sondern weil die theoretische Vernunft sie *nicht* bringt. Diese Argumentationsweise Kohlmanns setzte sich im Grunde mehr als Hermes selbst der Kritik aus, Hermes gefährde die Freiheit des Glaubensaktes. Kohlmanns Gutachten verfehlte teilweise erheblich den Sinn und das Anliegen Hermes'; es bildete aber eine offizielle Grundlage für das römische Urteil gegen Hermes (50–56). Für den eher fideistischen Reisach ist die Rolle der Vernunft bei Hermes umgekehrt (56–60). Nur diese beiden Männer, unzweideutige Gegner der Philosophie und Theologie Hermes', erhielten den Auftrag zu Gutachten. Günstigere Informationen über Hermes, sein Wirken und seine Lehren, blieben unberücksichtigt. Perrone war am Verfahren gegen Hermes nicht beteiligt. Gregor XVI. verfaßte persönlich die Schlußredaktion des Breves. Er hatte die Vorstellung, daß es sich um eine internationale Verschwörung gegen die Kirche handle, und sah Parallelen zu revolutionären Bewegungen der Zeit, zu Lamennais und zu gefährli-

chen „liberalen" Tendenzen in der katholischen Kirche Württembergs und Badens. Erkennbar wird im ganzen Hermes-Verfahren eine massive Einwirkung Metternichs auf den Heiligen Stuhl. Wichtig ist die Erkenntnis, daß die sorgfältige Analyse des Breves auf ein reines Bücherurteil, nicht auf ein Lehrurteil weist. Mit Einbeziehung des das Breve ergänzenden Indexdekretes von 1836 waren nur 5 Bücher von Hermes verurteilt, keine seiner Lehren. Aber das Urteil wurde von den Ultramontanen als Waffe benützt, um eine mißliebige Richtung auszuschalten. Es ging um Politik und Kirchenpolitik. Die Theologie wurde dazu als „Aufhänger" mißbraucht. Darum ging es auch den maßgeblichen Leuten an der Kurie. Deshalb mußten auch die langen, inständigen Versuche der Hermesschüler und -freunde schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt sein, Aufschluß zu erhalten, welche Lehre denn verworfen sei. In das Reich der Legende ist zu verweisen, daß das Breve unter Umgehung des Placet an den Kölner Bistumsverweser Johann Hüsgen geschickt worden sei, um damit ein Freiheitsfanal gegen das Staatskirchentum in Deutschland zu setzen, vornehmlich im Königreich Preußen. Diese Auffassung Binterims wurde eifrig aufgegriffen, auch von Joseph Görres in den „Kölner Wirren". Die Wahrheit ist, daß die Nuntien in Wien und München Ende 1835 das Breve, wie eben andere Bücherverbote auch, an Bekannte verteilten und verschickten. Die Hermesianer selbst und auch die verblüfften Bischöfe erfuhren von der folgenschweren Aktion auf dem Umweg über Belgien (187–189). Das Schicksal der „Hermesianer" in preußischen Fakultäten war endgültig besiegelt, als sie die Regierung – aus politischem Calcul – schließlich preisgab. Dem redlichen Priester und Theologen Georg Hermes ist im 19. Jahrhundert schweres Unrecht geschehen, wie so vielen anderen ihrer Kirche treu verbundenen Theologen dieses Jahrhunderts. Der katholischen Kirche aber ist aus dem blinden, fanatischen Eifern derer, die sich als ihre Glaubenswächter gebärdeten, schwerer Schaden erwachsen.

München *Georg Schwaiger*

Engelbert M. Buxbaum: Maximilian v. Lingg (1842–1930). Leben und Wirken eines Bischofs nach eigenen und zeitgenössischen Dokumenten (= Beiträge zur Augsburger Bistumsgeschichte 1), St. Ottilien (Eos Verlag) 237 S., geb.

Seit einigen Jahren ist auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung neues Interesse an biographischen Themen festzustellen. Dem verdankt auch die hier anzuzeigende Biographie des langjährigen Augsburger Bischofs Maximilian v. Lingg ihr Entstehen. Da an fundierten Biographien deutscher Bischöfe der neueren Zeit, durch die man zugleich Zugang zur Kirche ihrer Epoche fände, kein Überfluß besteht, greift man mit besonderen Erwartungen zu diesem Werk. Der Autor bietet darin keinen flott geschriebenen Essay, sondern in der ihm eigenen Methode, die jeden Schritt minutiös zu belegen sucht, ein bestens abgesichertes gut informierendes und dazu spannend zu lesendes Lebens- und Zeitbild. Er behauptet zwar im Vorwort mit untertreibender Bescheidenheit, seine Arbeit sei „weder eine umfassende Biographie Linggs, noch eine Monographie seines bischöflichen Wirkens", doch hat er neben den gedruckten Quellen immerhin Materialien aus 32 Archiven herangezogen. Mehr läßt sich wohl garnicht erreichen.

Lingg studierte seit 1860 in München, später als Alumne des Herzoglichen Georgianum, und wirkte nach der Priesterweihe und nach kurzen seelsorglichen Einsätzen seit 1868 als Prinzenerzieher in München. Seine in der bayerischen Hauptstadt aufgebauten Kontakte und sein enges Verhältnis zum Königshaus haben dann seinen weiteren Lebensweg bestimmt. 1874 wurde er durch königliche Ernennung Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes, 1881 zugleich Domkapitular und 1893 Dompropst in Bamberg. Für diesen Aufstieg war allerdings auch die ihm 1874 von Döllinger bescheinigte Nichtzugehörigkeit zum ultramontanen Lager bestimmend. Den Höhepunkt von Linggs Wirksamkeit bildete sein langer Augsburger Episkopat, der in die Friedenszeit vor dem Ersten Weltkrieg mit mehreren bedeutenden Aufbauleistungen, den Weltkrieg und die sich anschließende Epoche des politischen Umbruches,

der Lingg nach einem Überfall auf sein Palais zum vorübergehenden Verlassen der Stadt zwang, und schließlich das Jahrzehnt nach dem Weltkrieg mit ebenfalls bedeutenden organisatorischen Leistungen (u.a. zwei Diözesansynoden, Neueinteilung der Dekanatsstruktur) aufgeteilt werden kann. Obwohl der Autor eine noch umfassendere Darstellung von Linggs bischöflicher Tätigkeit in Aussicht stellt, geht doch bereits aus dem Gebotenen deutlich hervor, welch immense Bedeutung er für das Bistum Augsburg gehabt hat. Die 51 der Darstellung beigegebenen Dokumente bilden eine farbige Ergänzung des Werkes.

Rom *Erwin Gatz*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Eilert Herms, Institut für Syst. Theologie, Schellingstraße 3/III Vgb., 8000 München 40

Prof. Dr. Gottfried Maron, Exerzierplatz 29/30, 2300 Kiel 1

Prov.-Doz. Dr. Hans-Jürgen Prien, Pfarrer an St. Nikolai, Norderschulweg 11, 2103 Hamburg 95

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen 1

Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38g, 5204 Lohmar 1

Prof. Dr. Georg Schwaiger, Institut für Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22

Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstraße 2, 8000 München 70